

DIE PHILOSOPHISCHEN LEHREN
IN
LEIBNIZENS THÉODICÉE

VON
ADELHEID THÖNES

HALLE A. S.
VERLAG VON MAX NIEMEYER
1908

DIE THEOLOGISCHE BIBLIOTHEK

11

THEOLOGISCHE BIBLIOTHEK



HAUPTSTADT MÜNCHEN
VERLAG VON J. F. SCHÖNBERGER

1871

Meinem verehrten Lehrer

Herrn Professor Dr. Grafe

in herzlicher Dankbarkeit

gewidmet

Manuscript of the

History of the

in the

of the

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
I. Ziel und Gefüge der Théodicée	1
II. Der Gesamtcharakter der Leibnizischen Lehren und die Bedeutung ihrer Entwicklung	11
III. Die philosophischen Lehren in der Théodicée	20
A. Die Lehre von den einfachen Substanzen	20
B. Die Lehre von der Welt	30
1. Die beste Welt und die prästabilierte Harmonie	30
2. Die Einzelwesen als Glieder des Naturreichs	37
C. Die Lehre vom Gottesstaat	48
D. Die Lehre von Gott	61
IV. Hinweis auf die Principes de la nature et de la grâce und die Monadologie	69
V. Anhang: Ergänzung und Korrektur der Leibnizischen Zitate in der Monadologie	76

In der folgenden Arbeit sind Stellen aus der eigentlichen Théodicée, d. h. den drei Essais sur la bonté de Dieu etc. durch die Nummern der betreffenden Paragraphen oder durch Th mit der Nummer angeführt, solche aus dem Discours de la conformité mit D, aus der Causa Dei mit C und der Nummer des Paragraphen. Die übrigen Stellen im Text sind, wofern nichts andres bemerkt ist, nach Seiten der Erdmannschen Ausgabe zitiert. Bei den Zitaten in den Anmerkungen bedeutet E mit nachfolgender Seitenzahl, wie im Text, die Erdmannsche, G die Gerhardsche Ausgabe von Leibnizens Werken.



I.

Ziel und Gefüge der Théodicée.

Es ist eine eigentümliche Tatsache, daß ein vorwiegend theologisches Buch, das hauptsächlich praktische Fragen behandelt, das „Essais sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal“ enthält, das einzige grössere philosophische Werk geblieben ist, das Leibniz selbst der Öffentlichkeit übergeben hat, und daß dieses Buch für lange Zeit die wesentliche Quelle für die Kenntnis seiner philosophischen Lehren, eine Hauptgrundlage für seinen philosophischen Ruhm in weiteren Kreisen bilden konnte. Dies erklärt sich wohl aus der allgemeinen Richtung der geistigen Bedürfnisse der Aufklärung in Deutschland, vor allem aber daraus, daß die Théodicée eine polemische Auseinandersetzung mit einem der auch für die deutsche Aufklärung einflußreichsten damaligen Schriftsteller war, mit dem viel bewunderten und energisch bekämpften Pierre Bayle.

Religiöse und kirchliche Interessen bestimmten in weitem Masse das geistige und öffentliche Leben im 17. Jahrhundert und am Anfang des 18., besonders bei uns. Das zeigen die Verhandlungen, die zur Wiederherstellung der Einheit des religiösen Lebens zwischen Katholiken und Protestanten sowohl, als auch zwischen Lutheranern und Reformierten geführt wurden. Das Bedürfnis den Gegner auf friedlichem Wege zu überwinden, nachdem die Gewalt der Waffen in den großen Religionskriegen keiner Partei den Sieg verliehen hatte, führte zu vielfachen Bemühungen, einflußreiche, besonders fürstliche Personen zu bekehren, ließ eine umfangreiche Kontroversliteratur entstehen. Deutlicher zeigt sich die Stärke des reli-

giösen Interesses in Bewegungen mehr innerlicher Art, die sich auf dem Boden des Katholizismus an Namen knüpfen wie Molinos, Frau Guyon, Fénelon, auf protestantischem an Zinzendorf, Spener, Francke. Ein von der Theologie ganz unabhängiges oder gar der herrschenden Kirchenlehre widersprechendes Denken hatte sich erst bei einzelnen hervorragenden Geistern entwickeln können und wurde als gefährlich betrachtet und verfolgt. Wenn ein Descartes es nicht wagte, ein Werk, das Kopernikanische Ideen vertrat,¹⁾ zu veröffentlichen, wenn Spinoza als Atheist und Libertinus gemieden wurde, und sogar bitteren Angriffen ausgesetzt war, wenn eine Schrift wie das Colloquium heptaplomeres des Bodinus nur handschriftlich verbreitet werden durfte, wenn selbst Arnauld wegen ketzerischer Ansichten verfolgt und genötigt wurde, seinen Aufenthaltsort zu verbergen,²⁾ so beweist dies die Macht der kirchlich sanktionierten Scholastik, die nicht nur in katholischen Ländern sondern durch das Melanchthonische System der Wissenschaften auch in Deutschland das geistige Leben beherrschte. Ein Vorwalten theologischer Interessen konnte also einem philosophischen Werke in jener Zeit nicht zum Nachteil gereichen.

Um würdigen zu können, was für eine Bedeutung die Beziehung auf Bayle dem Buche verleihen konnte, müssen wir uns die Stellung dieses Schriftstellers innerhalb der geistigen Strömungen jener Zeit vergegenwärtigen.

Seine literarische Tätigkeit umfasste beinahe das ganze Gebiet dessen, was seine Zeit bewegte. Als Sohn einer reformierten Predigerfamilie, als Bruder eines der Opfer der Religionsverfolgungen Ludwigs XIV. vertrat er mit Entschiedenheit das Prinzip der religiösen Duldung.³⁾ Als Philosoph bekämpfte er, indem er die abergläubischen Deutungen, die das Erscheinen eines Kometen (1680) hervorgerufen hatte, zurückwies, den auf Vorzeichen gegründeten Aberglauben überhaupt.

Wie in diesen polemisch auf die Zeitereignisse eingehenden

¹⁾ Le monde.

²⁾ Bayle, Dict. hist. et crit. ed Des Maizeaux, S. 341.

³⁾ Vor allem in seiner Critique générale de l'histoire du Calvinisme und seinem Commentaire philosophique sur les Paroles: Contrains les d'entrer.

Schriften zeigt sich Bayles hervorragende schriftstellerische Bedeutung auch in den Artikeln seines vielbenutzten Hauptwerks, des *Dictionnaire historique et critique*, in denen er sich nicht mit einer historischen Darstellung begnügte, sondern die philosophischen und theologischen Probleme der Zeit eingehend und scharfsinnig erörterte. Er hatte nicht nur eindringende Kenntnis von allen philosophischen Richtungen der Zeit, sondern sah auch mit scharfem Blick den schwachen Punkt einer jeden. Schon bei dem Jüngling hatte sich diese kritische Eigenart, dieses Bedürfnis alle Seiten einer Frage zu erwägen, geltend gemacht. Nach dem Grundsatz „*audiat et altera pars*“ hatte er auch die Kontroversschriften der katholischen Gegner lesen wollen, war dann von ihren Gründen überzeugt zum Katholizismus übergetreten, um aber bald darauf nach erneuter Prüfung der verschiedenen Argumente zum väterlichen Glauben zurückzukehren. So hatte ihn auch in der Philosophie das schnelle Auffassen des Verfehlten jeder Lehre verhindert, sich irgend einer vollständig anzuschließen. Er war in der Scholastik geschult und schätzte ihre Logik zeitlebens hoch, hatte Descartes studiert, seine Lehren gegen kirchliche Angriffe verteidigt, sich mit Poiret auseinandergesetzt, hatte Spinozas Determinismus und Pantheismus kritisiert, hatte gegen Leibnizens Lehre von der prästabilierten Harmonie Bedenken geäußert und mit Le Clerc über die Cudworthsche Lehre von den plastischen Naturen gestritten.

Indem er bei seinen philosophischen Erörterungen durch die Erwägung des Für und Wider das Ungenügende aller philosophischen Richtungen erkannte, kam er zu der Überzeugung von der Unzulänglichkeit der menschlichen Vernunft überhaupt, zu einem völligen Skeptizismus. Am stärksten machte sich dies bei seiner Behandlung der theologischen Fragen geltend. Er gefiel sich z. B. darin den Nachweis zu führen, daß kein Vernunftgrund die manichäische Lehre von den zwei Grundprinzipien der Welt widerlegen könne.

Allerdings führten seine Kritik und sein Skeptizismus ihn nicht dazu, die Möglichkeit jeder Wahrheit abzuleugnen, machten ihn keineswegs zum Atheisten, wie seine Gegner ihm vorwarfen. Vielmehr schloß er aus der Unzulänglichkeit der menschlichen Vernunft auf die Notwendigkeit, sie der Offenbarung

unterzuordnen. Er wollte, wie sein Gegner Leibniz es ausdrückt, die Schwäche des natürlichen Lichtes zeigen, damit das übernatürliche um so heller leuchte.

Wenn es ihm auch wirklich mit dieser Unterwerfung des Verstandes unter den Glauben Ernst war, wenn es ungerecht ist anzunehmen, daß er sich durch ein solches Vorgeben vor Verfolgungen sichern wollte, so mußten doch die scharfen Argumente, die er gegen die herrschenden philosophischen und theologischen Meinungen vorbrachte, allen, die sie vertraten, als eine große Gefahr erscheinen. Und das um so mehr, je weiter der Kreis war, den er durch die Art seiner Darstellung fesselte. Sein lebendiger, scharfsinniger, geistvoller Stil verschaffte selbst einem so umfangreichen Werk wie seinem Dictionnaire eine weite Verbreitung. Seine „Nouvelles de la république des lettres“, eine Monatsschrift, in der er durch Auszüge und Besprechungen alle neuen und wertvollen Erscheinungen der Literatur dem Publikum zugänglich machte, sicherten ihm einen bedeutenden Einfluß bei allen, die an dem geistigen Leben der Zeit Anteil nahmen.

Mit seiner Popularität wuchs natürlich auch das Bedürfnis, ihm entgegenzutreten, um die Gefahr seines Wirkens zu bekämpfen. Als sachliche Gegner sind auf theologischem Gebiet besonders William King, der spätere Erzbischof von Dublin und Jaquelot, der Hofprediger von Berlin zu nennen. Von Philosophen hatte außer dem schon erwähnten Le Clerc besonders Leibniz verschiedentlich einen Austausch mit dem berühmten Schriftsteller gesucht. Er hatte großen Wert auf Bayles Kritik seines Systems gelegt, die in dem Artikel „Rorarius“ gegebenen Einwände Punkt für Punkt zu beantworten und durch genauere Erläuterungen zu widerlegen versucht. In Einzelheiten war ihm dies auch gelungen, aber von der Möglichkeit des ganzen Systems hatte er den großen Kritiker nicht zu überzeugen vermocht. Wenn Leibniz in seiner *Théodicée* eine Zusammenfassung dessen bot, was er philosophisch und theologisch gegen Bayles Behandlung religiöser und sittlicher Probleme zu sagen hatte, wenn er darin auch auf anderweitige Kontroversen seines Gegners einging, so mußte ein solches Buch bei allen, die von jenem angezogen oder beunruhigt worden waren, also bei allen, die von den

geistigen Strömungen der Zeit bewegt wurden, lebhaftes Interesse hervorrufen.

Die Nachwelt hat allerdings weniger günstig über dieses Werk geurteilt, und heutzutage ist die Ansicht, daß es nur ganz geringen philosophischen Wert habe, vielfach verbreitet. Man geht zum Teil so weit zu behaupten, ihr Gedankeninhalt passe eigentlich garnicht in den Rahmen des Leibnizischen Systems und sucht diese Eigentümlichkeit auf verschiedene Weise zu erklären.¹⁾

Der äußere Anlaß zur Abfassung des Werkes spricht allerdings für diese Anschauung. Es ist bekanntlich entstanden aus Aufzeichnungen von Unterredungen mit der Königin Sophie Charlotte, in denen sie für die religiösen Zweifel und Bedenken, die Bayles geistvolle Artikel in ihrem Gemüte erregt hatten, bei Leibniz Lösung gesucht hatte. Seine Widerlegung der Bayleschen Ansichten sollte auf ihren Wunsch und nach ihrem Tode auf Drängen vieler Freunde des Philosophen, einem größeren Publikum zugänglich gemacht werden. Deshalb wurde für das Buch auch die französische Sprache gewählt.²⁾

Also zur Darstellung der eigentlich philosophischen Lehren Leibnizens konnte das Werk nicht bestimmt sein. Der Verfasser sagt auch selbst, es solle nur aus dem einen der beiden Labyrinthe, in denen sich die menschliche Vernunft so oft verirrt, einen Ausweg zu zeigen versuchen, nur die Fragen behandeln, die das ganze Menschengeschlecht angehen, Probleme, die nur die philosophisch und theoretisch Interessierten aufwerfen, sollen beiseite gelassen werden.

¹⁾ Siehe Stein: Leibniz u. Spinoza, S. 208. Prantl: Allg. d. Biogr. Art. L. S. 201. Pichler: Theol. des Leibniz I, S. 181. — Stein gibt in der Anmerkung eine Zusammenstellung der abfälligen Urteile. Wenn er aber dort sagt, das schroffste Urteil habe Boeckh gefällt (in dem Aufsätze: Leibniz in s. Verhältnis zur positiven Theologie, Raumers hist. Taschenb. 1844) er habe die *Théodicée* für unvereinbar mit der Monadenlehre erklärt, so entspricht dies doch nicht ganz dem Inhalte des Aufsatzes. Boeckh spricht zwar von der geringen metaphys. Tiefe der *Théod.* S. 487, erkennt aber ausdrücklich an, daß „ihr philosophischer Inhalt mit seinen übrigen Philosophemen durchaus im Zusammenhang stehe“ S. 491.

²⁾ Brief an Burnett, G III 320, an Hugony, G III 680. — Auch die Bruchstücke von Entwürfen der *Théod.* in deutscher Sprache, G VI 463 ff., Stein Beilage XVIII S. 345, sprechen für die populäre Bestimmung des Werks.

Auch die inneren Gründe, die Leibniz seit seiner Jugend den Plan einer *Théodicée* fassen ließen,¹⁾ gehen nicht aus seinem theoretisch-philosophischen, sondern aus seinem religiös-praktischen Bedürfnis hervor. Gleich die ersten Worte des Buches zeigen, daß es dem Verfasser darin um die wahre Frömmigkeit zu tun ist. Er beklagt es, daß man ihr Wesen so oft verkennt, daß bloße *formalités de dévotion*, Schatten der Wahrheit, wie Zeremonien und Glaubensformeln, an ihre Stelle treten, daß das göttliche Licht nur zu oft durch Menschenmeinungen verdunkelt wird, E 468 a, 469 b. Die wahre Frömmigkeit besteht in rechter Gesinnung und rechtem Tun, E 468 a; ihre Grundlage ist die rechte Erkenntnis. Es ist von höchster Wichtigkeit, daß diese Quelle der Frömmigkeit nicht durch falsche Anschauungen von Gott verunreinigt werde, E 470 a, denn aus solchen erwächst nicht nur träges Genußleben, das sich jeder eignen Sorge entschlägt, dem Trieb des Augenblicks sich widerstandslos hingibt, sondern schlimmer noch, Laster-

¹⁾ Er schreibt darüber an Jablonski, d. 23. Jan. 1700: Ich hatte mir einmals vorgenommen, eine *Theodiceam* zu schreiben und darinnen Gottes Güte, Weisheit und Gerechtigkeit sowohl als höchste Macht und unveränderliche Influenz zu vindizieren. Aber es wird besser angewandt sein, wenn mir Gott einmals die Gnade verleihen sollte, solche Gedanken, (davon Sie noch nur kleine *Echantillons* gesehen) bei mündlicher Konferenz mit vortrefflichen Leuten, zu Gewinnung der Gemüter und Beförderung der Einigkeit der protestierenden Kirchen, glücklich durchzubringen. Gurauer, Leibniz Leben II S. 246, und an Magliabechi 1697: *Cum vero nihil aliud apud me iustitia sit, quam caritas ad normam sapientis et qui amat is felicitatem alterius asciscat in suam. atque ideo iurisprudentia vere universalis etiam ius divinum comprehendat, nihil Deo dignius amari et vicissim Deo curae est felicitas Creaturarum Intelligentium quantum patitur Harmonia rerum; Hinc Theodicaea quaedam elementa nonnihil affecta dudum habui, quae ni fallor Theologis omnium partium poterunt pro maxima parte probari et fortasse conferent aliquid ad minuendas lites.* Dutens V S. 118. Im Vorwort der *Théodicée*, E 476, spricht Leibniz von den eingehenden Studien, die er über diesen Gegenstand gemacht habe; er erwähnt dort auch einen lateinischen schon 1673 verfaßten Dialog, in dem er es als Tatsache hingestellt habe, daß Gott die vollkommenste von allen möglichen Welten erwählt habe und durch seine Weisheit bestimmt worden sei, das damit verbundene Übel zuzulassen, was jedoch nicht hindere, daß diese Welt in allem die beste sei, welche gewählt werden konnte. Vgl. auch Vahlen: Leibniz als Schriftsteller. Berl. Sitzungsberichte 1897, S. 699.

haftigkeit, die sogar die Gottheit selbst zum Mitschuldigen ihrer Bosheit machen möchte. Es ist daher notwendig, die „connaissance de Dieu, telle qu'il la faut, pour exciter la piété et pour nourrir la vertu“, gegen alle Angriffe zu sichern. Dies ist das Ziel, das Leibniz in seiner *Théodicée* verfolgt, E 474 b.

Ein Zweifel an der Möglichkeit solcher Erkenntnis, an der Fähigkeit der menschlichen Vernunft, sie zu erwerben, besteht für den rationalistischen Philosophen nicht. Diese ist so gut ein göttliches Geschenk wie der Glaube, D 39. Wir brauchen nicht auf sie zu verzichten, um dem Glauben zu folgen. Das würde für Leibniz so viel heißen wie „uns die Augen auskratzen, um klar sehen zu können“, D 38. Ihm ist ein „credo quia absurdum“ völlig unbegreiflich. Als witzigen Einfall, der nur auf den Schein von Widersinnigkeit bezogen werden dürfe, bezeichnet er Tertullians Wort. Daher erregt ihm das, was Bayle Triumph des Glaubens nennt, dieses Geheiß des Schweigens an die Vernunft, nachdem man sie zu viel hat reden lassen, schwere Bedenken, E 474 b. Die Lehre von der doppelten Wahrheit scheint ihm falsch und um so gefährlicher, als sie sich zum Anwalt der Frömmigkeit selbst zu machen scheint. Ihrer Widerlegung, dem Nachweis der Übereinstimmung zwischen Vernunft- und Glaubenswahrheiten, widmet er daher einen einleitenden Teil seines Werkes.

Nachdem er darin die notwendige Voraussetzung für seine Darlegungen gesichert hat, behandelt er in drei *Essais* das eigentliche Problem, die Verteidigung des wahren Gottesbegriffs. Von zwei Seiten erheben sich die Angriffe. Einmal scheint die Annahme menschlicher Freiheit, die doch notwendig ist, um eine Verantwortlichkeit zu begründen, dem göttlichen Vorherwissen, Gottes Vorsehung, zu widersprechen. Andererseits erheben sich auf Grund des in der Welt vorhandenen Übels Schwierigkeiten in bezug auf die Güte, Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes. Also Gott, einmal in seinem Verhältnis zum einzelnen Menschen und dessen Handlungen, zweitens zur Welt, ist das Thema der *Théodicée*.

Es wird keineswegs systematisch ausgeführt. Eine logische Disposition des ganzen Buches zu geben, ist unmöglich. Nur der Gedankengang im großen Ganzen läßt sich verfolgen. Gewisse Anhaltspunkte seiner Anordnung gibt Leibniz selbst.

§ 107 sagt er, er habe im ersten Essai „une exposition ample et distincte de toute cette matière“ geben wollen. In den beiden folgenden wolle er auf Einzelheiten eingehen, besonders um alle etwaigen Bedenken, vorzüglich die von Bayle erhobenen, nach allen Seiten zu beleuchten und zu widerlegen. § 241 erklärt er, im zweiten Teil habe es sich um Schwierigkeiten gehandelt, die auf Grund des moralischen Übels der Welt geltend gemacht würden. Im dritten wolle er vor allem den Ursprung des physischen Übels, des Elends und Leids der Welt erklären.

Wie sich nach diesen Andeutungen erwarten läßt, findet sich die beste Gliederung im ersten Essai, der die allgemeine Darstellung des Problems geben will. § 1—5 wird einleitend die Frage nach den beiden wesentlichen Gesichtspunkten zerlegt: 1. Gott gegenüber dem Übel der Welt, 2. Gott gegenüber der menschlichen Freiheit. § 6—33 wird eine Lösung des eigentlichen Théodicéeproblems durch Leibnizens Lehre von der besten Welt versucht, in § 34—106 handelt es sich um die Frage der menschlichen Freiheit. In § 74—76 wird diese vom Standpunkte der Philosophie und natürlichen Theologie aus betrachtet, während in den folgenden §§ 77—106 eine Auseinandersetzung über die entsprechende Lehre der offenbarten Theologie, die Prädestinationslehre, gegeben wird.

Im zweiten Teil, wo es sich um den Nachweis handelt, daß „Dieu concourt moralement au mal moral, c'est à dire au péché sans être coupable du péché, et même sans en être complice“ § 107, ist die Gedankenfolge weniger klar. Es sollen zunächst Baylesche Thesen, sieben theologische und neunzehn philosophische, gewürdigt und widerlegt werden. Diese üben an der biblischen Erzählung des Sündenfalles Kritik und gipfeln in der Behauptung, daß bei einem Wesen, das mittelbar oder unmittelbar die Ursache des furchtbaren „mal moral“ sei, von Güte nicht die Rede sein könne. Ihre Reihenfolge ist für Leibnizens Entgegnungen naturgemäß bestimmend. Somit muß das Problem der menschlichen Freiheit, das Bayle auch berührt und das mit der Frage untrennbar verknüpft ist, gleichzeitig behandelt werden. Ein Festhalten an der logischen Gliederung, die der erste Teil zur besseren Übersicht bot, ist somit vollkommen unmöglich.

Nach Beantwortung der Thesen polemisiert Leibniz gegen verschiedene andre, auch von Bayle in Betracht gezogene Ver-

suche, den Ursprung der Sünde zu erklären. § 135 — ca. 157 sucht er den Dualismus, der die alte Welterklärung der Manichäer wieder aufnimmt, zu widerlegen, § 158—168 ist ein Versuch, das Übel als etwas bloß Negatives hinzustellen, § 168—174 wendet er sich gegen den Determinismus, der auch Gott einer absoluten Notwendigkeit unterwirft, § 175—191 gegen die entgegengesetzte Anschauung, die alles Geschehen aus einem „decret arbitraire“ des höchsten Wesens ableitet. Schliesslich entwickelt Leibniz wieder seine schon im ersten Teil gegebene Lösung, d. i. seine Lehre von der besten Welt und seine eigentümliche Freiheitslehre, nur von andern Gesichtspunkten aus, im Anschluß an gemachte Einwendungen.

Der dritte Teil versucht zunächst überzeugend darzutun, daß das physische Übel durchaus nicht in so großem Umfange herrschend sei, als oft angenommen werde. Sowohl bei den vernünftigen Geschöpfen als in dem Ganzen der Welt überwiegt nach Leibnizens Überzeugung das Gute § 241—263. Das zweifellos vorhandene physische Übel wird sodann als Strafe der Sünde aus der mißbrauchten Freiheit der Geschöpfe abgeleitet § 263—288. Im Anschluß daran folgt eine eingehende Bestimmung des Wesens der Freiheit, zunächst der menschlichen — § 336, sodann auch der göttlichen — § 350. Aus der Eigenart der göttlichen Freiheit, die das Bestehen gewisser Gesetze nicht ausschließt, wird das göttliche Vorherwissen, die Vorsehung, erklärt — § 376. Den Beschluß bildet dann eine Abgrenzung zwischen den Gebieten göttlichen und menschlichen Tuns.

Aus dieser nur die Hauptpunkte des Gedankengangs andeutenden Skizze zeigt sich wohl klar, daß in allen drei Teilen das ganze Hauptproblem stets von neuem behandelt wird, daß jeder Essai im allgemeinen und im besonderen immer wieder Gott im Verhältnis zur Welt und zum einzelnen Menschen unter einem neuen Gesichtspunkte darstellt.

Da sich Leibniz aber durchaus nicht ausschliesslich gegen Bayle wendet, sondern gegen alle, die andre Ansichten vertreten, als er sie geltend macht — eine fast unübersehbare Zahl von Gelehrten, Philosophen alter und neuer Zeit, Naturforschern, Mathematikern, Theologen werden zitiert, um widerlegt oder als Gewährsmänner herangezogen zu werden — und

zwar nicht systematisch, sondern nur gelegentlich, so bringt schon dieser polemische Charakter des Werks eine grofse Unübersichtlichkeit mit sich. Diese wird noch gesteigert durch das Bemühen des Schriftstellers, auch für die Erbauung, die Neugier und die Erheiterung seiner Leser Sorge zu tragen, E 478. So unterbrechen seinen Gedankengang Stücke, wie das phantastische Luftschlofs der astronomischen Theologie, Exkurse über die älteste Völkergeschichte und eine Fülle von Anekdoten aus den verschiedensten Wissensgebieten. So bildet den Schluß die Fortsetzung eines Dialogs von Laurentius Valla, die, wie er hofft, denen Vergnügen machen wird, die schwierige, aber wichtige Wahrheiten gern „d'une manière aisée et familière“ dargelegt sehen. Es zeigt sich im ganzen Werk die Eigenart des Philosophen, der in fortwährender Berührung mit andern, im geistigen Austausch mit fast allen führenden Geistern der Zeit auf allen Gebieten Bereicherung seiner Erkenntnis suchte. Ihm kam es nicht darauf an, seine Gedanken in geschlossenem Aufbau zu einem System zu gestalten. Einzelne Fragen waren es meist, die ihn beschäftigten, deren Lösung er in Zustimmung oder Gegensatz zu fremder Ansicht zu begründen pflegte. Als eine Sammlung von niedergeschriebenen einzelnen Untersuchungen stellt sich uns die *Théodicée* dar, die durch den seit seiner Jugend gefafsten Plan nur lose zusammengefaßt werden, ohne zu einem einheitlichen Ganzen verwachsen zu sein.¹⁾

Auch zwei der vier dem Werke beigegebenen Anhänge bestärken uns in dieser Ansicht. Sie enthalten die Gedanken der Zustimmung oder des Widerspruchs, die durch die Lektüre von Hobbes' Kontroverse mit dem Bischof von Bramhall über Freiheit, Notwendigkeit und Zufall und von William Kings Buch über den Ursprung des Übels in Leibniz angeregt und hier schriftlich fixiert worden waren. Da sie in engem Zusammenhang mit dem Thema der *Théodicée* stehen, will er sie ihren Lesern nicht vorenthalten. Aber er fügt sie einfach bei, ohne sie dem Ganzen einzugliedern.

Leibniz scheint indessen den Mangel seiner Darstellung, der das Verständnis seines Gedankenganges bedeutend er-

¹⁾ Siehe Vahlen: L. als Schriftsteller. Berliner Sitzungsber. 1897. — Ebenso Stein: L. u. Sp. S. 278 ff.

schwert, selbst gefühlt zu haben, denn in den beiden andern Anhängen sucht er eine klarere Übersicht über seine Behandlung des Themas zu geben. Im ersten widerlegt er Einwände in formgerechten Schlüssen, im vierten, der sogenannten Causa Dei¹⁾, faßt er in lateinischer Sprache die Hauptpunkte zusammen. Damit nicht genug, fügt er noch eine Tabelle hinzu, um den lückenlosen Zusammenhang seiner Argumentation zur Verteidigung Gottes über jeden Zweifel sicherzustellen.

II.

Der Gesamtcharakter der Leibnizischen Lehren und die Bedeutung ihrer Entwicklung.

Trotz des überwiegend praktischen Zwecks des Buches, trotz seiner so unsystematischen Darstellung ist Leibniz fest überzeugt, einen nicht unerheblichen Teil seiner eigentlich philosophischen Lehren in der *Théodicée* niedergelegt zu haben. Er sagt, er habe seine metaphysischen Prinzipien in ihr demonstrativ festgesetzt, obwohl er sie populär dargestellt habe.²⁾ Er meint, wenn sie auch nicht genüge, das Ganze seines Systems zu geben, so würde doch, wenn man das in verschiedenen Journalen Veröffentlichte hinzunähme, nicht viel daran fehlen.³⁾ Er beruft sich in philosophischen Auseinandersetzungen verschiedentlich auf die *Théodicée*,⁴⁾ und in der sogenannten

¹⁾ Über die Zugehörigkeit der Causa Dei zum Original der *Théodicée*, siehe, G VI 13 u. 14, Habs bezeichnet sie in seiner Übersetzung I, S. 44 als einen erst zur lat. Übersetzung von 1716 hinzugekommenen Anhang. — Daß sie nicht nur als später verfaßter Nachtrag zu betrachten ist, ergibt wohl auch die große Übereinstimmung in Gedankengang und Ausdruck mit einer G III 29 abgedruckten Zusammenstellung seiner Hauptargumente gegen Bayle. Sie darf vielleicht als eine Überarbeitung dieses Entwurfs angesehen werden, die den Hauptinhalt des großen, aus der Polemik gegen jenen erwachsenen Werks noch einmal übersichtlich zusammenfaßt.

²⁾ An Clarke, E 748.

³⁾ An Remond de Montmort, G III 618.

⁴⁾ An Des Bosses, E 740b, an Remond de Montm., G III 678, an D'Angicourt, E 745b, an Clarke, E 763b, an Hartsoeker, G III 533, an Bourguet, G III 572, an Chauvin, Stein S. 339.

Monadologie, die zwar skizzenhaft aber doch systematisch eine Darstellung seiner philosophischen Gesamtauffassung zu geben versucht, finden sich wenigstens in einer Abschrift von seiner Hand herrührende Hinweise auf Paragraphen der *Théodicée*.

Wir müssen also annehmen, daß Leibniz, wenn ihn auch nicht die philosophischen Interessen zur Abfassung des Werkes veranlaßt haben, doch die Lösung der religiös-praktischen Fragen nicht ohne Beziehung auf seine philosophischen Lehren unternommen hat, daß er sich auf die feste Grundlage seiner metaphysischen Überzeugungen gestützt hat, als er die theologischen Probleme in Angriff nahm. Es fragt sich nun, wie weit diese metaphysischen Lehren in der *Théodicée* zum Ausdruck kommen.

Schon nach der oben gegebenen kurzen Andeutung der Hauptgedanken läßt sich annehmen, daß die metaphysischen Bestimmungen des Gottesbegriffs am ausführlichsten entwickelt sein werden. Wenn, wie oben gesagt, die Lösung des *Théodicée*problems auf Grund der spezifisch Leibnizischen Lehre von der besten Welt erfolgt, so muß auch diese eingehend dargestellt sein. Im Anschluß daran ist ein Eingehen auf das Grundgesetz dieser besten Welt zu erwarten, das allen Zusammenhang, alle Ordnung und Schönheit erst ermöglicht, des Gesetzes von der prästabilierten Harmonie. Wenn die *Théodicée* sodann das Freiheitsproblem behandelt, das Gebiet menschlichen Wollens und Handelns abzugrenzen sucht gegenüber dem göttlichen, so muß sie doch einigermaßen auf Leibnizens Lehren vom Wesen des Menschen Bezug nehmen. Wir dürfen darauf rechnen, Elemente sowohl der Leibnizischen Biologie als Psychologie zu finden. Vor allem können wir Mitteilungen über die Gesetze des menschlichen Handelns, über Leibnizens Ethik erwarten. Wenn alle diese Bestimmungen im allgemeinen nicht als theologische, als Lehren der Offenbarung, sondern als philosophische, als Lehren der Vernunft, aufgestellt werden sollen,¹⁾ entsprechend den rationalistischen Anschauungen des Philosophen, wenn zu diesem Zweck im einleitenden „Discours“ eine Grundlage geschaffen wird durch eingehende

¹⁾ Sogar die theologischen Thesen Bayles sucht Leibniz möglichst vermittelst philosophischer Lehren zu widerlegen, nur bei drei von den sieben läßt er die Notwendigkeit der Offenbarung gelten.

und gründliche Regelung des Verhältnisses von Glauben und Wissen, so müssen wir selbstverständlich eine Bezugnahme auf die erkenntnistheoretischen Anschauungen voraussetzen.

Wie weit die *Théodicée* alle diese Lehren vertieft hat, darüber lassen sich aus bloßer Kenntnis der Hauptgedanken keine Vermutungen aufstellen, ebensowenig, ob und wie weit sie auf die ontologische Grundlage des ganzen Systems, die Substanzenlehre, eingeht. Dagegen ist es wohl auf den ersten Blick einleuchtend, daß wir eine Berücksichtigung der aus dem mathematisch-naturwissenschaftlichen Interesse des Philosophen erwachsenen Lehren in der *Théodicée* kaum erwarten dürfen, da es sich in ihr weniger um die theoretische Begründung als um die praktische Anwendung seiner Lehren handelt. Ausdrücklich betont die Einleitung, E 470 a, daß eine „discussion de la Continuité et des indivisibles qui en paroissent les Elemens et où doit entrer la considération de l'Infini“, nicht gegeben werden solle.

Im vorigen ist versucht worden aus Anlaß und Zweck der *Théodicée* eine Erklärung ihrer Eigenart zu geben, wie sie uns bei der ersten, nur die Hauptgedanken berücksichtigenden Betrachtungsweise entgegentritt. Es bleibt die Frage zu beantworten, ob nicht ebensogut oder besser aus der Stellung, die das Werk in dem Entwicklungsgang des Leibnizischen Systems einnimmt, eine befriedigende Deutung zu gewinnen ist. Von dieser Seite hat Stein¹⁾ eine Lösung zu geben versucht. Er geht mit „den meisten Philosophiehistorikern, die sich über die Frage ausgelassen“, von der Ansicht aus, „daß die einzelnen Teile der *Théodicée* weder unter einander noch viel weniger aber zu der reifer ausgestalteten Form seines Systems, wie sie uns die *Monadologie* etwa bietet, recht stimmen wollen“, und erklärt dies daraus, „daß die bezüglichen Partien zu ganz verschiedenen Zeiten entstanden sein mögen, innerhalb deren sich die betreffende Wandlung in dem Denken des Philosophen selbst wirklich vollzogen haben dürfte“.

Der literarische Charakter des Werks, wie er sich uns oben dargestellt hat, würde eher für als gegen diese Auffassung sprechen. Es ist an sich keineswegs unwahrscheinlich, daß

¹⁾ Leibniz u. Spinoza S. 278 ff.

Leibniz auch Manuskripte aus früheren Jahren mit verarbeitet hat. Um aber die Frage einigermaßen entscheidend zu beantworten, muß ein Überblick über die Hauptentwicklungsstufen der Leibnizischen Philosophie gewonnen werden. Man muß Klarheit darüber haben, wann wirklich entscheidende Wandlungen in den Anschauungen des Philosophen stattgefunden haben, um zu sehen, ob ihr Reflex sich in der *Théodicée* findet und eine Erklärung ihrer Eigenart gewährt.

An verschiedenen Stellen seiner Werke gibt Leibniz bekanntlich direkten Aufschluß über seinen philosophischen Entwicklungsgang. Er berichtet wiederholt, daß er sich schon in früher Jugend, zu Beginn seiner Universitätsstudien, von der alten scholastischen Philosophie ab und der modernen naturwissenschaftlichen Richtung zugewandt habe.¹⁾ Dazu getrieben hatte ihn, wie er erzählt, das Entzücken über „die schöne Manier der Neueren, die Natur mechanisch zu erklären“. Es schien ihm viel einleuchtender, „statt aus unverständlichen Formen und Vermögen aus der Natur des Körpers und seiner ersten Qualitäten, der Gröfse, der Gestalt und der Bewegung alles abzuleiten, was geschieht“. Besonders bezauberte ihn auch die Exaktheit der modernen mathematischen Methode.²⁾

Von den beiden Ausprägungen, welche die mathematische Naturauffassung damals aufwies, lehnte er die Atomistik Demokrits und Epikurs, wie sie insbesondere Gassendi und Cordemoy erneuert hatten, sehr bald ab,³⁾ um sich der von Descartes vertretenen Auffassung zuzuwenden, die einen kontinuierlichen Zusammenhang der Körperwelt annimmt. Allerdings fühlte er sich niemals als unbedingten Anhänger von Descartes; er wies es sogar ausdrücklich zurück, als solcher betrachtet zu werden.⁴⁾ Entscheidende Probleme schien ihm die Carte-

¹⁾ Confess. Nat. contr. Ath. E 45 b, an Burnett G III 205, an Remond G III 606, 620, Nouv. Syst. E 124 a u. b.

²⁾ Nicht nur auf Rechtswissenschaft und Philosophie, sogar auf das praktische Leben, die Politik, suchte Leibniz die mathematische Methode anzuwenden. So suchte er den Polen mathematisch zu demonstrieren, welches der geeignete König für sie sein würde. Dut. IV, Teil III S. 522 bis 630.

³⁾ E 46 b, 49 a, De ips. nat. § 13, E 159 b, an Remond de Monmort G III 620.

⁴⁾ Brief an Thomasius, E 48 b.

sische Philosophie nicht befriedigend zu lösen.¹⁾ Zunächst, darüber spricht er sich in seinen späteren, gegen den Cartesianismus gerichteten polemischen Wendungen am häufigsten aus,²⁾ genügte ihm der Begriff der bloß ausgedehnten Substanz nicht, um das Wesen des Körpers und dessen Bewegungen zu erklären. Sodann war es die Frage nach dem Zusammenhang der ausgedehnten und der denkenden Substanz, für die ihm auch die occasionalistische Weiterbildung des Cartesischen Systems keine einleuchtende Antwort bot. Die Konsequenz dieser cartesisch-occasionalistischen Anschauung, die Annahme, daß die Tiere bloße Maschinen seien, erschien Leibniz *contre l'ordre des choses*.³⁾ Ebensowenig konnte er der vollkommenen Ablehnung der Teleologie zustimmen.⁴⁾

Das gründlichere und eingehendere Studium des Cartesianismus, dem er sich während seines Pariser Aufenthalts hingab, hatte den Gegensatz der Anschauungen nur noch vertieft, während sich ihm aus der physikalischen und mathematischen Arbeit jener Zeit Prinzipien ergaben, die ihn zu seinen neuen Gedanken führten. Vor allem ist hier das Gesetz der Kontinuität zu nennen, dessen Anwendung er von analytischen und geometrischen Verhältnissen auf metaphysische übertrug. Der aus der cartesischen Philosophie übernommene, diesem Gesetz entsprechende Gedanke der unendlichen Teilbarkeit alles Ausgedehnten führte ihn dazu, der ausgedehnten Substanz Descartes die Wirklichkeit abzusprechen. Dem Teilbaren, mithin Zusammengesetzten, fehlt die wahre Einheit, und „ce qui n'est pas véritablement un estre, n'est pas non plus véritablement un estre . . . je conçois nulle réalité sans une véritable unité“.⁵⁾ Ausdehnung, Bewegbarkeit und Gestalt können den Körper nicht zureichend bestimmen. Denn es gibt gar keine „figure exacte et arrêtée dans les corps à cause de la sousdivision actuelle du continu à l'infini“.⁶⁾ Auch ein Punkt physischer

¹⁾ Zum ff. vgl. Merz: Prinzipien der Leibnizischen Philosophie.

²⁾ Discours de M. G IV S. 436, 444, E 112, 113, 114, Nouv. Syst. E 124b etc.

³⁾ Nouv. Syst. E 124b.

⁴⁾ G IV 299, 339, 344, 281.

⁵⁾ An Arnauld G II 97, 119.

⁶⁾ An Des Bosses G II 305, 412, an De Volder G II 278, G III 363.

Art genügt, weil immer noch begrifflich teilbar, der Wesensbestimmung der wahren Einheit nicht. Das Gesetz der Kontinuität führt über das Räumliche hinaus auf „points metaphysiques.“¹⁾

Physikalisch-dynamische Erwägungen hatten Leibniz ebenfalls dazu geführt, den zur Erklärung der Bewegung unzulänglichen Begriff der Ausgedehntheit aufzugeben und durch den der Kraft zu ersetzen. Auf dieser Grundlage wurde er im Anschluß an die überlieferten aristotelisch-scholastischen Lehren und entsprechend seinem eigenen Bedürfnis dazu gebracht, von der Mechanik wieder zur Metaphysik zurückzukehren.²⁾ Mit vollem Bewußtsein lehnt Leibniz sich dabei an die alte Philosophie, Aristoteles und die Scholastik an. Er betont wiederholt, daß die Ansichten der Scholastiker nicht ohne weiteres zu verwerfen seien, daß der rechte Standpunkt der einer Vermittlung zwischen der alten und der neuen Philosophie sei.³⁾ — Die bestimmenden Züge des neuen Substanzbegriffs, der Leibniz aus dieser Vermittlung zwischen mechanischer und metaphysischer Betrachtungsweise erwachsen war, sind also erstens: metaphysische, d. i. im Sinne Leibnizens und der Problemlage der Zeit spirituelle Einheit und zweitens: Kraft. „La véritable notion de la substance“ bezeichnet Leibniz aber wiederholt als den Schlüssel seines Systems.⁴⁾ Gerade durch diesen Begriff unterscheidet es sich nicht nur von dem Atomismus, sowie von dem Cartesianismus und seinen Fortsetzern, sondern auch von der andern, gleichfalls auf dem Boden der mechanischen Naturauffassung erwachsenen Ansicht, der Lehre Spinozas. Wenn dem Cartesianismus, wie oben gesagt, die Substanz als spirituelle Einheit und Kraft entgegengestellt wird, so dem Spinozismus und seiner einen Substanz mit ihren Attributen und Modifikationen eine Vielheit individueller, selbständig nebeneinander stehender Wesen, die vermöge ihrer eigenen Spontaneität unausgesetzt tätig sind. Ein durch Gott bei der Schöpfung bewirkter, auf der Art der Tätigkeit der Einzel-

¹⁾ E 115 a, G II 98.

²⁾ An Arnauld G II 98, 104, 116, Des Bosses G II 306, 313, 314, Discours G IV 442, E 113, 114.

³⁾ Discours G IV 444, 435.

⁴⁾ G II 78 an Arnauld, E 722 b an Bourguet, E 122 a.

substanzen beruhender Zusammenhang dieser von einander gänzlich unabhängigen Wesen wird der Theorie des Occasionalismus gegenübergestellt.

Den ersten Versuch einer systematischen Darstellung der neugewonnenen Anschauung hat Leibniz 1686 im sogenannten „Discours de Metaphysique“ gemacht. Zwar verdecken hier die Anlehnung an die Scholastik und die aus ihr entnommene logische Begründung des Substanzbegriffs¹⁾ etwas die mathematisch-dynamischen Motive. Aber in der Polemik gegen das cartesische Bewegungsgesetz und seine Körperlehre tritt der Begriff der Kraft als das den Körper Konstituierende klar hervor.²⁾ Ebenso finden sich in dieser Abhandlung, sowie in den zu ihr gehörigen Briefen an Antoine Arnauld Hinweise darauf, daß die Substanzen als geistige, seelenhafte Wesen zu betrachten sind. Ihre Tätigkeit wird als „perception“ bezeichnet, „il faut necessairement y reconnaître quelque chose qui aye du rapport aux âmes . . . Der Begriff umschließt quelque chose d’imaginaire et de relatif à nos perceptions.“³⁾ Allerdings ist hier noch nicht mit aller Deutlichkeit die Substanziierung der Kraft ausgesprochen. Auch das wichtige, das ganze System Leibnizens tragende Gesetz der Kontinuität ist nicht angeführt. Aber es dürfte doch wohl zu weit gegangen sein, wenn Stein behauptet, Leibniz sei im „Discours“ über einzelne wichtige Ansätze noch nicht hinausgekommen.⁴⁾ Der „influxus physicus“ ist mit den Worten: „chaque substance est comme un monde à part, indépendant de tout autre chose hors de Dieu“⁵⁾ deutlich genug ausgeschlossen. Und einige Zeilen später wird der allgemeine Zusammenhang aller Substanzen als durch Gott vermittelt dargestellt und darauf zurückgeführt, daß die „perceptions de toutes les substances s’entre-répondent“, nicht „parfaitement semblables“ sondern „propor-

¹⁾ G IV 433.

²⁾ Disc. XVII, G IV 444. Or cette force est quelque chose de différent de la grandeur, de la figure et du mouvement et on peut juger par là que tout ce qui est conçu dans les corps ne consiste pas uniquement dans l’étendue et dans ses modifications.

³⁾ Discours G IV 436.

⁴⁾ L. u. Sp., S. 173, ebenso S. 151.

⁵⁾ G IV 439.

tionnelles“ sind. Alle Substanzen „expriment l'univers à leur tour et s'y accommodent“ und jede dehnt vermöge ihres „exprimer, ce qui a quelque ressemblance à une perception ou connaissance infinie“ ihre Macht über alle andern aus.¹⁾ Darin liegt doch mehr als nur „die dürftigsten Umrisse der prästabilierten Harmonie“. Wenn man den schon genannten Briefwechsel mit Arnauld hinzunimmt, der eingehendere dynamisch-mathematische Begründungen, Vervollständigungen und Erläuterungen des im „Discours“ Gebotenen bringt, so hat man alle Hauptgedanken des Leibnizischen Systems. Die späteren Veröffentlichungen, das „Nouveau Système“ und seine „Eclaircissements“, die kleineren Aufsätze „De rerum originatione“, „De ipsa natura“ u. a., die verschiedenen Briefwechsel mit De Volder, Des Bosses, Hartsoeker etc. bieten nichts wesentlich Neues mehr. Daß Leibniz in den späteren Schriften die Bezeichnung „Harmonie préétablie“ für sein System und den Ausdruck „Monades“ für seine Substanzen anwandte, ist von keiner sachlichen Bedeutung. Leibniz hat wohl auch nicht den Wert auf den Ausdruck „Monades“ gelegt, wie es nach Steins Darstellung scheinen könnte. In den Auseinandersetzungen mit Bayle findet er sich z. B. keineswegs ausschließlich, im „Extrait du Dictionnaire de M. B., article Rorarius sqq. de l'édit. de l'an 1702 G IV 524 ff.“ nur zweimal, in den Korrespondenzen mit Hartsoeker, Jaquelot, Lady Masham nur vereinzelt, obgleich dort auch Veranlassung gewesen wäre, ihn anzuwenden. Mithin kann auch aus dem Fehlen des Terminus *Monade* in den beiden ersten *Essais* der *Théodicée* (im dritten findet er sich § 396) nicht ohne weiteres auf eine frühere Abfassungszeit als 1697²⁾ geschlossen werden.³⁾

Allerdings bieten diese späteren Schriften einen weiteren Ausbau des Systems im einzelnen, indem sie die Leibnizischen Grundprinzipien auf die verschiedenen philosophischen Probleme anwenden und dabei die aus ihnen sich ergebenden Konsequenzen ziehen. Aber es ist doch nicht so, daß etwa in jeder späteren Schrift diese Konsequenzen schärfer gezogen, die Ge-

¹⁾ G IV 434.

²⁾ In dem Brief an Fardella aus diesem Jahre findet sich der Ausdruck *Monade* zum ersten Male bei Leibniz.

³⁾ S. Stein S. 275 ff., S. 207 widerspricht S. 162 inbezug auf diesen Punkt.

danken klarer entwickelt würden. Vielmehr zeigt sich jedesmal die Eigentümlichkeit des Leibnizischen Charakters darin, daß je nach dem Gesichtspunkte, den er im Auge hat, je nach der Person, mit der er korrespondiert, seine speziellen Gedanken mehr oder weniger deutlich hervortreten. Seine konziliatorische Art, die Fähigkeit, das Gemeinsame hervor-, das Trennende zurücktreten zu lassen, zeigt sich überall.¹⁾ Es dürfte daher kaum möglich sein, innerhalb der Zeit zwischen der Abfassung des „Nouveau Système“ und der Veröffentlichung der *Théodicée* bestimmte Stadien der Leibnizischen Philosophie zu unterscheiden, aus denen man Anhaltspunkte für eine genauere Datierung der letzteren gewinnen könnte. Wenn auch der erste Essai sich als eine aus dem Ende der neunziger Jahre stammende Erweiterung eines älteren Entwurfs nachweisen ließe, wie Stein meint,²⁾ so würde dies doch keine Erklärung für das Fehlen des tieferen philosophischen Gehalts in der *Théodicée* ergeben können. Das Fehlen irgend welcher grundlegenden Gedanken des Systems in einer der Leibnizischen Schriften seit dem Ende der achtziger Jahre, spätestens seit dem Erscheinen des „Nouveau Système“, in dem er sich bewußt war, sie der Öffentlichkeit dargeboten zu haben, beweist nicht, daß er sie nicht gehabt hätte. Der von Stein vorgeschlagene Weg würde also kaum zum Ziele führen.

Nunmehr muß es sich darum handeln, festzustellen, ob ein genaueres Eingehen auf die in der *Théodicée* enthaltenen metaphysischen Lehren den ersten aus der allgemeinen Betrachtung erwachsenen Eindruck bestätigt, ob sich aus der Bestimmung des Werks der Umfang und die Art der Darstellung philosophischer Grundgedanken, die sich darin findet, befriedigend erklären lassen. Um diese einigermaßen übersehen zu können, muß das, was in der *Théodicée* zerstreut, einzelt, oft nur angedeutet sich findet, zusammengestellt und systematisch geordnet werden, um dann mit den Darstellungen anderer Schriften verglichen werden zu können. Maßgebend

¹⁾ Vgl. hierzu die Ausführungen Werckmeisters, der Leibnizsche Substanzbegriff S. 38, 39. — Bemerkenswert ist auch, daß vielfach die von L. nicht abgeschickten Entwürfe viel klarer und schärfer formuliert sind als die danach abgesandten Briefe.

²⁾ S. 208.

kommen dabei zunächst die schon genannten Aufsätze und Briefwechsel seit der ersten systematischen Darstellung im „Discours“ in Betracht.

III.

Die philosophischen Lehren in der *Théodicée*.

A. Die Lehre von den einfachen Substanzen.

Wie schon gesagt, ist das Fundament der ganzen Leibnizischen Philosophie, die Voraussetzung für alle Erklärungen des Wirklichen, die Substanzenlehre. Ihre Bedeutung ist auch aus der *Théodicée* klar zu ersehen. Bei allen wesentlichen Punkten nimmt auch die *Théodicée* Rücksicht auf sie. Ohne sie ist es Leibniz unmöglich, seinen theistischen Gottesbegriff gegenüber den Monopsychiten zu begründen. Mit diesem Namen faßt er alle Anhänger pantheistischer Weltanschauung zusammen, und als ihren schlimmsten und gefährlichsten Vertreter nennt er Spinoza. Seiner Lehre gegenüber, die allen Einzelwesen die Selbständigkeit abspricht, sie als bloße Modifikationen der einen Substanz, *Deus sive natura*, auffaßt, betont auch die *Théodicée* auf das lebhafteste, daß es notwendig eine Vielheit von individuellen, einfachen Substanzen geben müsse, D 10. Und zwar muß ihre Zahl unendlich sein, denn ihre Gesamtheit, das Weltall, kann nach Leibniz, obwohl er vom Ganzen, 214, und vom System der Welt spricht, 225, doch streng genommen nicht als abgeschlossenes Ganzes, wie z. B. ein Organismus, angesehen werden. Zwei Gründe sprechen dagegen. Einmal könnten die Gegner der optimistischen Weltanschauung mit Recht anführen, kein Geschöpf sei so vollkommen, daß nicht noch ein vollkommeneres gedacht werden könnte, also den Begriff der besten Welt als ebenso unmöglich dartun, wie Leibniz selbst den der schnellsten Bewegung.¹⁾ Ist das Universum an sich unendlich und kein Ganzes, so unbestimmbar, wie die unendliche Zahl, von der man nicht weiß, ob sie gerade oder ungerade ist, so ist dieser Einwand hin-

¹⁾ De cognit. ver. et ideis, E 80 a, ebenso De ipsa natura § 11, E 158.

fällig. Über das Unendliche kann man nicht hinausdenken. Zweitens könnte eine Auffassung, die das Weltall als ein aus einer irgendwie begrenzten Anzahl von Teilen zusammengesetztes Ganzes, als Organismus oder animal betrachtet, eben den Pantheisten Vorschub leisten, die aus der Welt einen Gott machen oder die Welt als Körper und Gott als ihre Seele auffassen. Die Welt ist kein Ganzes, weder Geschöpf noch Substanz. Sie ist aus einer unendlichen Zahl von Substanzen zusammengesetzt, 195—196. Diese sind „répandues par toute la nature“, D 10, Th. 65. Von Gott sind sie zwar abhängig, aber nicht als Modifikationen seines Wesens, sondern als Geschöpfe seiner Macht, seiner Weisheit und seines Willens. Allem übrigen Bestehenden gegenüber kommt ihnen völlige Selbständigkeit zu, D 10, Th. 65.

Wie Gott ihr Schöpfer ist, so ist auch das Ende ihres Daseins nur von ihm abhängig. Ein natürliches Vergehen ist ebenso ausgeschlossen wie ein natürliches Entstehen, 89, 90, 372, 396. Eben weil sie „indivisibles“, „sans étendue“, D 10, „immatérielles“ sind 382, sind sie auch „indestructibles“, ebenso gut wie die Atome Gassendis und Epikurs. Sie sind wirkliche einfache Substanzen, „les seuls et vrais atomes de la nature“ 89.

Auf das Bestehen einer Vielheit von Einzelsubstanzen, denen als wirklichen Substanzen Unabhängigkeit zukommt, muß die Théodicée sich notwendig stützen, wenn sie das in der Welt vorhandene Übel erklären will und zwar so erklären, daß in keiner Weise Gott als seine Ursache angesehen werden kann. Nur einen Teil davon kann selbst der Optimismus Leibnizens als rein negativ d. i. als einfache Unvollkommenheit erklären, die auf der Begrenztheit jedes Geschaffenen beruht. Neben diesem metaphysischen Übel muß er auch das Vorhandensein positiven Übels, des moralischen und des physischen zugeben. In Gott kann es seinen Ursprung nicht haben, also muß es andre Wesen geben, von denen es ausgeht, dies sind die freien Geschöpfe. Solche freien Geschöpfe sind möglich, weil nicht aus metaphysisch-geometrischer Notwendigkeit die Welt geschaffen ist, sondern weil wie im ganzen so auch im einzelnen das Gegenteil des Vorhandenen denkbar ist, also ein weites Gebiet für die „contingence“ bleibt. Auf diesem Gebiet erwächst die Freiheit, wie später noch zu zeigen sein wird,

einmal aus der Spontaneität, die jeder einfachen Substanz zukommt, zweitens aus der Intelligenz, die einer besonderen Klasse derselben zugeschrieben wird.

Soweit die *Théodicée* auf die Natur der einfachen Substanzen eingeht, legt sie am meisten Gewicht auf diese Spontaneität, das Fehlen jedes influxus realis. Die einfache Substanz kann in keiner Weise von außen bestimmt werden, sondern trägt in sich selbst das Prinzip ihrer Handlungen, 300, 301, 290, 323, 291, ja in der Tätigkeit besteht ihr eigentliches Wesen. Was nicht handelt, verdient nicht den Namen Substanz 393. — Ihre Natur besteht in der Kraft. „Force primitive“ ist eine der vielen Bezeichnungen, womit die *Théodicée* das Wesen der Substanzen zu verdeutlichen strebt 87, 396. Schon die gewählten Namen, neben „substance simple“ und „force primitive“: „forme substantielle“ und „Entelechie“ zeigen, daß sich Leibniz in dem Substanzbegriff wesentlich an die alte Philosophie angeschlossen hat, an Plato, Aristoteles und die Scholastik. Von den ihm selbst eigentümlichen Bezeichnungen wendet die *Théodicée* vorwiegend „âme“ an, nur ein einziges Mal findet sich der Ausdruck „Monade“ 396.

Eine Andeutung davon, daß dieser Substanzbegriff Leibnizens wie im Gegensatz zu dem Atomismus Gassendis und Cordemoys, so auch zu den Anschauungen der Cartesianer und Occasionalisten entstanden ist, kann man auch in der *Théodicée* finden. Wenn der geschaffenen Substanz nicht Kraft, selbständiges Handeln zugeschrieben wird, so ist der Spinozismus die einzig mögliche Konsequenz, und dieser wird ausdrücklich als „Cartesianisme outré“ bezeichnet, 393.

Unter direkter Berufung auf Aristoteles und die Scholastik bestimmt die *Théodicée* § 87 das Wesen der Entelechie, der „force primitive“. Sie nimmt Bezug auf die Etymologie des Wortes Entelechie, auf seine Übersetzung mit „perfectihabia“ durch Hermolaus Barbarus und definiert die Entelechie dementsprechend als „accomplissement de la puissance“, als „acte“. Im Anschluß an Aristoteles nennt sie sie einen „acte permanent“ gegenüber dem „acte successif“ oder „transitoire“, der eigentlichen „action“. Als dauernder Akt umfaßt die Entelechie nicht nur die „simple faculté active“, sondern auch das, was man „force“, effort“, „conatus“ nennen kann. Der faculté

kommt kein substanzieller Charakter zu, sie ist nur Attribut oder Modus. Aber nicht jede force hat man als Substanz aufzufassen, von der „force primitive“, der eigentlichen Substanz, wird die „force dérivative“ unterschieden. Diese ist nur „qualité“ und als solche accidentell. Worauf es Leibniz bei dieser scholastischen Auseinandersetzung ankommt, ist der Nachweis, daß die Substanz ein selbständig handelndes Wesen ist, daß somit nicht jede Veränderung, jedes Geschehen unmittelbar auf Gott zurückzuführen ist, 32, 392—396, 400. Die Substanz bringt Accidentien, Modifikationen hervor, und da sich diese „dans un changement perpetuel“ befinden, muß angenommen werden, daß sie dies beständig tut. Sie tut es vermöge des „changement“ ihrer Grenzen, 32, 395.

Worin nun diese Tätigkeit der Substanz eigentlich besteht, was wir unter dem „changement des limites“ zu verstehen haben, sagt die *Théodicée* in minder scholastischer Form § 291: „chaque substance simple a de la perception“, 403: „toute substance simple enveloppe l'Univers par ses perceptions“. Also Vorstellungen sind es, die die Substanz hervorbringt. Damit wird der Begriff der Substanz als force näher bestimmt, sie ist eine „force spirituelle“, ihre Wirkung ist ein geistiger Vorgang. Hier stehen wir einer spezifisch Leibnizischen Bestimmung gegenüber.

Da sie nicht unmittelbar von Gott, sondern von ihrer Substanz abhängen, entstehen die „perceptions“ auf natürliche Weise, und zwar eine aus der andern, 291, jede strebt nach einer neuen „perception“. Ihre Reihenfolge unterliegt einem bestimmten Gesetz, das der Individualität, der „nature particulière“ dieser bestimmten Substanz entspricht. Weil in dieser gesetzmäßigen Ordnung jeder Zustand mit dem vorangehenden und nachfolgenden zusammenhängt, kann man sagen, „que le présent est gros de l'avenir“, 360. Der Gegenstand, den diese Vorstellungen umfassen, ist nichts Geringeres als das ganze Universum. § 357 heißt es, jede Seele stellt sich das Universum vor entsprechend ihrem Gesichtspunkt und durch eine eigne Beziehung (suivant son point de vue et par un rapport qui lui est propre). Indem sie es aber vorstellt, stellt sie es auch dar, gibt sie ein Bild des Ganzen. Wie Pythagoras aus der Fußspur des Herkules auf seine Größe schloß, so erkennt

Gott aus jedem Teil des Universums das Ganze. Der „point de vue“, von dem aus die einzelne Substanz das Universum repräsentiert, ist demnach der Grund für die bestimmte, von jeder andern unterschiedenen Eigenart der einzelnen Substanzen. Nicht nur in bezug auf ihre Ordnung, je nach dem point de vue, sondern auch in bezug auf die Deutlichkeit sind die Vorstellungen verschieden. Danach werden in den einzelnen Substanzen Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten unterschieden. Diese, die deutlichen Vorstellungen, machen das „empire“ eines Geschöpfes aus, jene, die verworrenen Vorstellungen, bedeuten seine Sklaverei, seine „passion“ 289, 310. Also der Grad der Deutlichkeit, zu dem die Perzeptionen einer Substanz gelangen, ist es, der ihren Rang bestimmt.

Das Interesse der Théodicée richtet sich vorwiegend auf die den höheren Stufen angehörenden Substanzen. Sie gebraucht daher auch gern den Ausdruck „âme“, der im eigentlichen Sinne nur diesen zukommt. Sie unterscheidet aus diesem Grunde auch nur zwei Klassen, die „substances capables de perception et incapables de raison“ und die „substances capables de raison“, 124, D 10, und ebenso nur zwei Arten von „perceptions“, die „perceptions confuses“ und „die perceptions distinctes, 403, 124, 64, 289. Für sie handelt es sich darum, die Seele des Menschen von Gott zu unterscheiden, dadurch daß ihre deutlichen Vorstellungen mit verworrenen vermischt sind, von den Seelen der Tiere dadurch, daß sie „raison“ und „perceptions distinctes“ besitzt neben den „perceptions confuses“. Auf den Unterschied, der zwischen den Substanzen besteht, je nachdem sie ausschließlich unbewufte oder auch bewufte perceptions haben, geht die Théodicée nicht ein. Sie nimmt überhaupt auf die unbewufsten, die „petites perceptions“ wenig Rücksicht, obwohl sie weiß, daß wir „outré le jugement de l'entendement, dont nous avons une connoissance expresse“, den „perceptions confuses des sens“ noch „inclinations insensibles“ haben, 310. Wenn sie an anderer Stelle (403) sagt, daß einer Seele unmöglich sei, de s'appercevoir comment ce nombre innombrable de petites perceptions“ sich bilde, ist eben der Vorgang ihres Entstehens als unbewufst bezeichnet, daß sie selbst nicht bewufst sind, wird nicht gesagt.

Wenn wir diese Bestimmungen der einfachen Substanzen

mit denen vergleichen, die sich aus andern Schriften Leibnizens ergeben, so finden wir, daß doch manche recht bedeutungsvolle Züge übergangen sind. Zur Begründung seiner theologischen und religiösen Anschauungen, die er in der *Théodicée* vertritt, muß er auf die Substanzenlehre bezug nehmen. Er tut es aber nur so weit, wie es das theologische Interesse fordert. Während er zur Sicherung seines theistischen, überweltlichen Gottesbegriffs nicht nur eine Vielheit der Substanzen wie der Discours,¹⁾ sondern auch wie im Briefwechsel mit Des Bosses²⁾ die Notwendigkeit einer unendlichen Vielheit eingehend begründet, wird die Notwendigkeit der Einfachheit nur behauptet, ohne daß ein Beweis dafür erbracht wird. Aus der Andeutung des Gegensatzes zu Atomisten einerseits, Cartesianern und Spinozisten anderseits, die sich in der *Théodicée* findet, kann nicht ohne weiteres entnommen werden, wieso Leibniz dazu kommt, substantielle Einheiten als Grundlagen des Wirklichen zu postulieren, allem Teilbaren die Realität abzusprechen. Der Schluß von dem Vorhandensein der *composés*, *aggrégés*, *amas* auf die notwendige Existenz der Einheiten, der in allen wichtigen Schriftstücken unendlich oft wiederkehrt,³⁾ fehlt der *Théodicée*.

Auch das, was in andern Schriften als Konsequenz der Einheit dargestellt ist, wird in der *Théodicée* nicht aus ihr abgeleitet. Zwar liegt es den Bestimmungen von Th. 89, der Polemik von § 395—396 zugrunde, daß die Unvergänglichkeit auf der Teillosigkeit beruht, dies wird aber nicht direkt ausgesprochen. Es genügt der *Théodicée* darauf hinzuweisen, daß die einfachen Substanzen göttlicher Schöpfermacht ihr Dasein verdanken, nur durch Gott vernichtet werden können. Daß nur Zusammengesetztes natürlich enden könne, weil „*omnis naturalis destructio in partium dissolutione consistit*“,⁴⁾ daß es eine unlösbare Schwierigkeit sei, eine natürliche Erklärung des Entstehens und Vergehens einfacher Wesen zu

¹⁾ G IV 434.

²⁾ G II 305. Ähnlich an Hartsoeker G IV 520.

³⁾ *Nouv. Syst.* E 124, 3; 126, 11; an Arn. G II 76, 126, 135, an Lady Mash. G III 367, *De Volder* G II 261, die Stellen lassen sich noch vermehren.

⁴⁾ *De anima brutorum* E 464, 5.

geben,¹⁾ in deren Wesen es liege, unzerstörbar zu sein,²⁾ sagt sie nicht. Der Discours weist schon von der Unmöglichkeit „que la dissipation de ce corps détruise ce qui est indivisible“.³⁾ Auch sonst betont Leibniz vielfach „ce qui n'a point de parties ne peut pas se corrompre“.

Auf die Einfachheit der Substanz, die ein Eindringen von außen unmöglich macht, findet sich in der *Théodicée* auch bei Ablehnung des influxus physicus kein Hinweis. Und doch findet sich das berühmte Fensterbild, wodurch Leibniz anschaulich dartun will, daß „quelques espèces messagères“ keinen Einlaß finden würden, schon im Discours und im Briefwechsel mit Lady Masham.⁴⁾ Auch an de Volder schreibt Leibniz, keine gegenseitige Einwirkung der Monaden sei möglich, „cum nulla apparet ratio qua Monas in Monadem influat“.⁵⁾ Allerdings nimmt Leibniz an den meisten übrigen Stellen ebenso wie in der *Théodicée* mehr auf die Spontaneität als auf die Einfachheit der Substanzen zur Abweisung des influxus Bezug.

Wenn die *Théodicée* von der individuellen Eigenart der einzelnen Substanzen spricht, wenn sie, E 477 b sagt: „j'ai même démontré que s'il n'y avait rien que de passif dans les corps, leurs différents états seroient indiscernables“, so streift sie damit doch nur flüchtig das wichtige „principium indiscernibilium“ d. i. die Regel, daß alle Monaden notwendig, innerlich, qualitativ verschieden sein müssen. Die Beziehung geht nur auf die Körper, von den einfachen Substanzen ist nicht die Rede, und die große Wichtigkeit dieses Gesetzes für Leibnizens System läßt sich nicht erkennen. Im „Discours“ wird dagegen einmal in enger Anlehnung an die Scholastik die Individualität der einzelnen Substanzen betont,⁶⁾ sodann aus mathematisch-dynamischen Erwägungen im Gegensatz zu den äußeren Qualitäten, wie Ausdehnung, Größe, Gestalt, Bewegung ein inneres Prinzip der Identität gefordert, das die Existenz des Realen besser gewährleiste als jene.⁷⁾ Ebenso wird nach *De ipsa natura* zur Erklärung irgend welcher Veränderung

¹⁾ Nouv. Syst. E 125, 4.

²⁾ E 182 b, E 145 ad Fardellam, G II 314, E 467 IV an Wag.

³⁾ G IV 458.

⁴⁾ G IV 451, G III 341. Außerdem Nouv. Essais, E 223 a.

⁵⁾ G II 251.

⁶⁾ G IV 434.

⁷⁾ G IV 436.

mehr erfordert als bloße „*denominatio extrinseca*“?¹⁾ Im Briefwechsel mit Clarke verankert Leibniz dies wichtige Gesetz fest in den Satz vom Grunde.²⁾

Wenn die *Théodicée* die Substanz als tätige Kraft faßt, so lehnt sie sich in ihren Bestimmungen vorwiegend an die scholastisch-aristotelische Darstellung; sie wendet meist scholastische Terminologie an; sie spricht von Substanz und Accidenzien, von „*force primitive*“ und „*dérivative*“. Allerdings charakterisiert sie § 291 und § 403 das Handeln als geistige Tätigkeit, als Vorstellen. Doch fehlen ihr auch an diesen Stellen, wo die spezifisch Leibnizische Betrachtungsweise am stärksten hervortritt, für seine Philosophie eigentümliche, wichtige Begriffe und Ausdrücke. So vermißt man einmal die Erklärung des Handelns als „*variatio interna*“,³⁾ seine Zurückführung auf ein „*principium mutationis intrinsecae*“, seine „Zerlegung in „*appetitus*“ und „*perceptio*“,⁴⁾ die Erklärung des „*appetitus*“ als „*agendi conatus ad novam perceptionem tendens*“, vor allem aber die sonst so oft sich findende Erklärung der „*perceptions*“ als „*diversité dans une véritable unité*, als „*représentation des multitudes dans les unités quoiqu'elles soient indivisibles et sans parties — à peu près comme toutes les lignes de la circumference se réunissent dans le centre*“. ⁵⁾ Das ist daraus zu verstehen, daß sie auf die „*petites perceptions*“, deren „*multitude véritablement infinie*“ in derselben „*substance simple*“ sein kann, wie schon erwähnt, nicht eingeht, überhaupt die dreifache Gliederung der „*perceptions*“ in „*perception naturelle*“, „*sentiment animal*“ und „*connaissance intellectuelle*“⁶⁾ nicht kennt. Wenn sie auch verschiedentlich gegen die polemisiert, welche die Unvergänglichkeit der Tierseelen bestreiten, D 10, Th. 89, gegen die Cartesianer, welche die Tiere als bloße Maschinen betrachten, denen keine Empfindung zukommt, so hält sie es doch für über-

¹⁾ An de Volder G II 249—250. E 159. Nouv. Ess. E 198, 222, 277, 303, E 755, 765.

²⁾ E 755, 765.

³⁾ De anima brut. E 464, 8.

⁴⁾ De Volder G II 258, 252, De ips. nat. E 158b, E 464, 8; G IV 544.

⁵⁾ An Arn. G II 99, 112, 121, Bourguet. G III 574, G VII 540, G IV 543, 547, 551, E 187.

⁶⁾ An Arn. G II 112, De an. brut. XIII. E 464.

flüssig, dabei auf die unbewußten perceptions der Tierseelen bezug zu nehmen wie sonst wohl.¹⁾ An den unbewußten perceptions hat sie kein Interesse, sie unterscheidet, wie gesagt, nur deutliche und verworrene. Sie versucht daher auch keine Erklärung für ihr Entstehen und ihre Art zu geben. Selbst § 291 und 403, wo die „perceptions“ am eingehendsten, am meisten im Anschluß an Leibnizische Bestimmungen behandelt werden, wird nur ihre ununterbrochene Reihenfolge, ihre natürliche Entstehung auseinander und die Unmöglichkeit betont, daß dies Geschehen, obwohl es „éminément“ alles Schöne der Mechanik enthalte, irgendwie als mechanisch angesehen werden könnte. Dafür wird die göttliche Präformation angeführt, ohne daß daraus ein Beweis versucht wird, während Leibniz sonst verschiedentlich an einem anschaulichen Bilde den fundamentalen Unterschied zwischen der mechanischen Tätigkeit der „composées“ und der geistigen, mechanisch nicht falsbaren der „simples“ klar zu machen sucht. So weist er in einem Brief an Bayle aus dem Jahre 1702²⁾ den Gedanken, daß irgend welche „organisation oder figure pourroit produire la pensée“ damit zurück, daß keine Maschine dies verständlich machen könnte. Nicht die kleinste und feinste, selbst wenn unsre Augen scharf genug wären „pour voir la moindre structure du corps“, nicht die größte, die uns sogar erlaubte, zwischen ihren Rädern herzugehen, um uns keine Bewegung entgehen zu lassen. Solche Maschinen können zwar die schönsten Dinge der Welt hervorbringen, aber sich niemals dessen bewußt sein. Selbst das Bild im Spiegel und die Spuren im Gehirn, die von allem Sichtbaren dem Gedanken am nächsten kommen, sind, auch bei der größtmöglichen Exaktheit, keine „perceptions“, *cette exactitude de l'image produit aucune perception dans l'endroit où elle est*. In den „simples“, in die wir nicht hineinschauen können, muß das Prinzip der inneren Handlung des „changement“ gesucht werden, sie kann mechanisch nicht erklärt werden.³⁾

¹⁾ De an. brut. E 464, De cogn. ver. E 81 b. E 181 a.

²⁾ G III 68.

³⁾ E 185, Nouv. Ess. E 203 a, De an. brut. E 463, 4; an Lady Mash. G III 340, Soph. Charl. G III 344, De cogn. ver. et id. E 81 a, Nouv. Syst. E 128, 17, an Hartsoeker G III 529.

Ebenso fehlt der *Théodicée* der Versuch einer positiven Erläuterung der perceptions aus der Analogie der Bewußtseinstatsachen. Sie begnügt sich damit promiscue von „âmes“, „substances simples“, „entelechies“ zu sprechen, ohne aus der Ähnlichkeit aller Substanzen mit unsrer Seele eine Erklärung für ihre vorstellende Tätigkeit zu suchen. Gerade zum Zweck einer solchen deuteten schon der Discours und der Briefwechsel mit Arnauld an, daß alle Substanzen nach Analogie unsrer Seele zu betrachten sind.¹⁾ Auch sonst verwendet Leibniz mehrfach den Grundsatz „c'est par tout et toujours tout comme chez nous“, um das Wesen und die Tätigkeit der einfachen Substanzen begreiflich zu machen.²⁾ Auch um die Tatsächlichkeit und Art der „petites perceptions“ darzutun, zieht Leibniz die Bewußtseinstatsachen heran. Er weist in seiner Polemik gegen den Empirismus Lockes und seine Tabula rasa-Theorie nicht nur darauf hin, daß eine Substanz niemals ohne „action“, also eine Seele niemals ohne „perception“ sein könne,³⁾ er betont nicht nur, daß ein Spiegel des Universums niemals aufhören dürfe „de représenter comme l'univers ne cesse jamais d'agir“,⁴⁾ sondern nimmt auch auf die eigne innere Erfahrung bezug. Gemachte Wahrnehmungen kommen oft später zum Bewußtsein, selbst im Schlaf hat man ein dunkles Gefühl davon, wo man ist. Daß auch im traumlosen Schlaf, im Zustande der „défaillance“, des „évanouissement“, der „léthargie“, der Betäubung durch einen „coup de tête“, sogar im Tode perceptions vorhanden sind, getraut sich Leibniz so gewiß zu beweisen wie die Unmöglichkeit der Atome und des Leeren.⁵⁾ Der Beweis beruht auf dem Gesetz der Kontinuität, nach dem nicht nur alle Vorstellungen mit einander verknüpft sein müssen, also ein Abreißen ihrer Kette durch solche Zustände unmöglich sein würde, sondern auch die Bewußttheit nur graduell abnehmen und sich steigern kann. Denn das größte Geräusch der Welt könnte uns nicht aus dem Schlummer wecken, wenn

¹⁾ G IV 436, G II 112, 121.

²⁾ An De Volder G II 270, 276, an Lady Mash. G III 339, 345, 356.

³⁾ E 137, E 197.

⁴⁾ An Hartsoeker G III 520 Anm.

⁵⁾ E 137; 224, 11; 197. De an. brut. E 464 b; an Hartsoeker G III 520 etc.

man nicht irgend eine perception von seinem kleinen Anfang hätte. Auf die Selbstbeobachtung und die durch sie allen bekannte Tatsache, daß bei dem Brausen des Meeres das Geräusch der einzelnen Woge ebenso wenig zum Bewußtsein kommen kann, wie die Vorstellungen des Blau und Gelb, aus denen die des Grün sich zusammensetzt, weist Leibniz immer wieder zur Erläuterung der unendlichen Fülle und Kleinheit der „petites perceptions“ hin.¹⁾

B. Die Lehre von der Welt.

1. Die beste Welt und die prästabilierte Harmonie.

Wie ein Zusammenhang zwischen den Dingen, zwischen Leib und Seele, zwischen den einzelnen von einander unabhängigen „substances simples“ möglich sei, wie aus ihnen sich das Weltganze erklären lasse, war das Problem, das Leibniz „nach der Feststellung seines Substanzbegriffes wieder in das Meer der Ungewißheit hinaustrieb.“²⁾ In der Lösung, nach der er sein System zu benennen pflegte, nahm er gegen die populäre Anschauung, wie gegen die Occasionalisten Stellung. Auch die *Théodicée* hat, um die Freiheit der Geschöpfe zu retten, die verbreitete Annahme, die den influxus realis anerkennt, abgelehnt. Nach Leibnizens Lehre kann man nur in dem Sinne von gegenseitiger realer Abhängigkeit der Geschöpfe sprechen, wie man vom Auf- und Untergehen der Sonne spricht, während man doch seit Kopernikus weiß, daß sich die Sache in Wirklichkeit anders verhält, 65. Die richtige Erklärung des Zusammenhangs beruht nach ihr auf der „action“ und „passion“ der Geschöpfe. Aber da diese actions und passions, wie schon gesagt, nur Bezeichnungen für die verschiedenen Deutlichkeitsgrade der „perceptions“ sind, 289, 310, so kann der aus ihnen gefolgerte Einfluß nur ein idealer, kein physischer sein. Um ihn uns deutlich zu machen, läßt uns die *Théodicée* folgendes bedenken: Die Gründe, die alles Geschehen erklären, die dazu dienen, es ins Dasein zu rufen, sind an die

¹⁾ Statt vieler andern Stellen nur E 196 ff. 136, E 496, 3.

²⁾ *Nouv. Syst.* E 127 a.

verschiedenen Substanzen verteilt, und diese sind so auf einander eingestellt worden, daß die Vollkommenheit der einen der Unvollkommenheit der andern entspricht. Diese hat man somit als Grund, jene als Folge zu betrachten. Auf solche Weise wird der Eindruck einer realen gegenseitigen Abhängigkeit der Dinge erzeugt, während in Wirklichkeit jede Substanz unabhängig von der andern nur ihren eigenen Gesetzen folgt, 65—66, 291, 300. Der Grund der Verknüpfung alles Bestehenden liegt also nicht in den Dingen selbst, sondern ist durch die Anordnung Gottes gegeben, der bei der Schöpfung der Welt alle Dinge geregelt hat. *Abrégé* Obj. 3, 54, 310, und zwar nach der in jeder Substanz enthaltenen Vollkommenheit 66. Er sah die Ereignisse und Dinge voraus und nahm Rücksicht auf sie alle. Dadurch hat in idealer Weise jedes Ding vor seiner Existenz auf den göttlichen Entschluß, der die Anordnung aller Dinge betraf, gewissermaßen einen Einfluß ausgeübt 9.

Gott hat somit jedem einzelnen Wesen nach Maßgabe seiner Vollkommenheit das Dasein verliehen, ihm seine Stelle im Zusammenhang und der Reihenfolge der Dinge gegeben, die wir Welt nennen. Den gleichen Maßstab hat er auch bei der Schöpfung des Ganzen angelegt. An sich waren unendlich viele verschiedene Welten möglich, 225, 42. Denn aus unzähligen einzelnen „possibilités“, die Gottes Verstand umfaßte, konnten wiederum unendlich viele Kombinationen hergestellt werden. Der Grund für die Wahl nur einer, und gerade dieser bestehenden Welt beruht nach der *Théodicée* auf der Vollkommenheit der in ihr gegebenen Kombination. Wenn es in der Reihe der möglichen Welten keine beste gäbe, so würde Gott überhaupt keine ins Dasein gerufen haben 196. Leibniz beruft sich auf die Mathematik, in der das Bestehen von Maximis und Minimis, überhaupt eines Unterschiedes, die Grundlage für alles Geschehen bildet 8. Gottes Weisheit ist aber nicht weniger geregelt als die Mathematik. Also einer Regel gemäß entnimmt Gott den Grund für die Schöpfung überhaupt dem Bestehen eines Besten. Selbstverständlich ist es dann dieses Beste, das er erwählt, 8, 10, 52, 110, 196, 225, E 638b. Daß außer Gott, in den Dingen, der Grund für seine Entscheidungen gefunden werden muß, beruht auf seinem

Wesen, 79, auf dem Zusammenwirken seiner Güte, Weisheit und Macht, das seinem Willen, wie noch näher auszuführen sein wird, das „principe du meilleur“ als Richtschnur gibt, 74, 78—79, 130, 201, 345, Abr. Obj. 1 u. 8 (E 625 a u. 629 a). Unsre bestehende Welt, die diesem Prinzip ihr Dasein verdankt, ist also die beste, umschließt im ganzen mehr Vollkommenheit als irgend eine andre. Alle aus Mängeln und Unvollkommenheiten des Einzelnen entnommenen Angriffe sind hinfällig. Sie muß als Ganzes betrachtet werden, wie Gott, als er ihren Plan entwarf, das Ganze im Auge hatte. Er wollte jedem einzelnen Wesen die größte Vollkommenheit geben, das Glück der vernünftigen Geschöpfe war zwar eine seiner Absichten, aber nicht sein ganzes, sein letztes Ziel. Dieses ging auf das vollkommenste Universum, 119, E 638 a u. b. Dessen Vollkommenheit hängt nicht ausschließlich von der Güte der einzelnen Teile ab, sondern von ihrem gegenseitigen Zusammenstimmen. Dies wird zustande gebracht durch die Anpassung aller Substanzen aneinander, die Ordnung, die Gott ihnen bei der Schöpfung gegeben hat. Sie ist nun derart, daß jede einzelne Substanz nicht nur Beziehungen zu jeder andern, sondern auch zum Ganzen hat. Diese beruhen auf der vorstellenden Tätigkeit der Substanz, die das ganze Weltall umfaßt, vorstellt und darstellt. Die Art, wie Leibniz den Ausdruck „représenter“, den er für diese Beziehung gebraucht, § 356 u. 357 erläutert, zeigt, wie er sich die Sache denkt. Es heißt § 357: „Il est vrai que la même chose peut être représentée différemment; il doit toujours y avoir un rapport exact entre la représentation et la chose et par conséquent entre les différentes représentations d'une même chose. Les projections de perspective, qui reviennent dans le cercle aux sections coniques font voir qu'un même cercle peut être représenté par une ellipse, par une parabole, et par une hyperbole, et même par un autre cercle et par une ligne droite, et par un point“. Also wie die verschiedenen perspektivischen Projektionen der gleichen mathematischen Figur von ihr und von einander abweichend sind, und dennoch in einer von Punkt zu Punkt zu verfolgenden genauen Beziehung stehen, so sind auch die einzelnen Teile der Welt von einander unterschieden und doch untereinander und mit dem Ganzen in geregelter Zusammenhang.

Der göttliche Weltplan, der diesem Zusammenhang zu Grunde liegt, ist nach der *Théodicée* „simple“, „fécond“ et „régulier“, 211, d. h. die Einheitlichkeit im ganzen ist mit möglichst großer Mannigfaltigkeit im einzelnen verbunden, um die größtmögliche Vollkommenheit hervorzubringen, 208. „La sagesse doit varier“, 124. Wer glaubt, daß Gott, weil er nur das Vollkommenste hervorbringen kann, deshalb immerzu dasselbe erzeugen muß, also nur vollkommene Substanzen d. h. Götter schaffen dürfte, vollzieht einen falschen Schluss. Daß alles Geschaffene gleichförmig ist, würde weder angemessen, noch möglich sein, 200. Die Vervielfältigung bloß eines Gegenstandes, so herrlich er auch immer sein mag, würde etwas Überflüssiges, eine Armseligkeit sein, E 640 a. Midas war niemals ärmer, als da er nur Gold hatte, 124. Sie ist aber auch nicht möglich. Die Natur hat verschiedenartige Wesen nötig, 124. Die vernünftigen Geschöpfe bedürfen der unvernünftigen, um an den in ihnen enthaltenen Wundern ihre Vernunft zu üben. Sie brauchen Gegenstände für ihr Denken. Gäbe es nur esprits, so würde diesen die notwendige Verbindung fehlen, die Ordnung der Zeiten und Räume. Diese Ordnung setzt den Stoff, die Bewegung und ihre Gesetze voraus. Bringt man diese mit den esprits in den besten Zusammenhang, so ist das Ergebnis unsre Welt, 120. Aus der nach Dauer und Ausdehnung geregelten Beziehung der Dinge zu einander entspringen die verworrenen Gedanken. Und diese sind die Voraussetzung für die Sinne, für die Materie, die Vorbedingung für jede Mannigfaltigkeit. Hätte ein Vernunftwesen ausschließlich deutliche Gedanken, so würde es ein Gott sein von schrankenloser Weisheit. Die verworrenen Gedanken bringen erst die Unterschiede hervor, 64, 124. A posteriori aus dem Bestehen der vieles Unvollkommene umfassenden Mannigfaltigkeit folgert Leibniz ihre Notwendigkeit. Er will sie aber auch auf Beweise a priori stützen, auf Beispiele, die er der Mathematik entnimmt, 211.

Die Annahme, daß, weil das Ganze vollkommen sei, auch jeder Teil vollkommen sein müsse, entspricht einem in der Geometrie bei Maximis und Minimis angewandten Schlussverfahren. Folgendes Beispiel wird dafür gegeben: Der kürzeste Weg von A nach B führt über C. Also ist A C als Teil von

A B auch die kürzeste Strecke zwischen A und C. Aber dieser nur für quantitative Bestimmungen gültige Beweis darf nicht auf qualitative übertragen werden. Wären Vollkommenheit, Güte, Schönheit etwas Absolutes wie Ausdehnung, Materie usw., so könnte er angewandt werden. Da sie etwas Relatives, Qualitatives sind, hat er keine Gültigkeit. Wie die einzelnen Stücke, in die man in der empirischen Geometrie die Kathetenquadrate zerlegen muß, um das Hypothenusenquadrat zusammenzusetzen, nicht an Vollkommenheit mit dem Ganzen verglichen werden können, so auch nicht die einzelnen Teile der Welt mit dem Weltganzen, 214.

So sucht Leibniz durch Beispiele und Beweise aller Art seine Lehre von der besten Welt zu stützen. Er ist überzeugt, daß sie jedem einleuchten muß, der die richtige Anschauungsweise gewinnen kann. Wie in der Mathematik die Kenntnis der Formel auch in der anscheinend unregelmäßigsten Reihe Ordnung und Regelmäßigkeit erkennen läßt, so wird eine der mathematischen ähnliche Betrachtungsweise dem Menschen den Schlüssel für die Erkenntnis des Weltzusammenhanges geben, ihm gewissermaßen den Anblick gewähren, den Gott hat, 242. Es handelt sich also darum, den richtigen Standpunkt zu gewinnen, von dem aus man sowohl die Verschiedenheiten im einzelnen als den sie einigenden großen Zusammenhang überblicken kann. Dann verschwinden die Mängel, und das Werk des einen, universellen, unendlich vollkommenen Prinzips stellt sich in seiner ganzen Harmonie und Schönheit dar, 147.

Es ist charakteristisch für die *Théodicée*, daß die Lehre von der besten Welt, deren Grundstimmung zwar eine der Wurzeln der Leibnizischen Weltanschauung ist, die aber in ihrer theoretischen Ausprägung wohl eher eine Konsequenz als eine grundlegende Bestimmung seiner metaphysischen Lehren genannt werden muß, in diesem Werk so eingehend dargestellt und begründet ist, daß aus den übrigen Schriften kein Zug zur Vervollständigung hinzugebracht zu werden braucht. Hingegen ergeben sich für die Lehre von der prästabilierten Harmonie, aus der die von der besten Welt erwächst, im Vergleich mit sonstigen Formulierungen doch einige Lücken und Besonderheiten in der Ausprägung der *Théodicée*. In ihr liegt

das Hauptinteresse nicht auf dem Zusammenhang aller einfachen Substanzen, sondern auf dem zwischen Leib und Seele. Das Problem der Occasionnalisten ist hier der Ausgangspunkt, bei dessen Behandlung auf die allgemeine Frage nach der Verknüpfung der einfachen Substanzen nebenbei eingegangen wird. Die *Théodicée* spricht deshalb in den hierhergehörigen Paragraphen (64—66, 291, 300) viel weniger von den „*substances simples*“ als von „*âmes*“, „*choses*“, „*créatures*“. Wie sie sich überhaupt nicht mit allen Einzelheiten der „*nature représentative de la substance simple*“ befaßt, so hat sie auch nicht das Bedürfnis, den darauf begründeten Zusammenhang in jeder Beziehung deutlich zu machen. Auffallend ist schon, daß die sonst so häufig vorkommende, die Sache gut veranschaulichende Bezeichnung der Monade als lebenden, aktiven, ewigen Spiegels des Weltalls oder als „*petit monde à part*“, der *Théodicée* fehlt. Schon im *Discours* findet sich nicht nur der Ausdruck,¹⁾ sondern Leibniz bemüht sich auch, uns verständlich zu machen, wie er dazu kommt ihn zu gebrauchen. Wie eine Stadt von verschiedenen Seiten betrachtet werden kann, und dementsprechend verschiedene Bilder (*représentations*) von ihr gegeben werden können, so wird das Universum so oft vervielfältigt, wie es Substanzen gibt. Und daß diesen so verschiedene „*points de vue*“ eigen sind, beruht auf ihrer Entstehung. Gott hat das Weltall von den verschiedensten Stellen aus betrachtet, und das Resultat „*de chaque vue de l'univers comme regardé d'un certain endroit, est une substance qui exprime l'univers conformément à cette vue*“.

Der logische Satz, daß das Subjekt — nach der von Leibniz geteilten Ansicht der Scholastik ist Substanz das, was nur Subjekt sein kann — alles enthalten muß, was von ihm ausgesagt werden kann, ist der Hauptgrund, den Leibniz im *Discours* und den Briefen an Arnauld zum Beweis für die Richtigkeit seiner Behauptung anführt, daß jede Substanz das Ganze ausdrücke.²⁾ Denn ausgesagt werden kann nicht nur alles, was ein Subjekt jemals in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft erlebt, dessen „*traces*“ es in sich trägt, sondern

¹⁾ G IV 434.

²⁾ G IV 433, G II 41, 46.

es hat wegen der „*connexion des choses*“ auch die „*traces de tout ce qui se passe dans l'univers*“. Dabei bewegt er sich gewissermaßen in einem Zirkelschluß. Denn um diesen Zusammenhang der Dinge zu begründen, hat er sich gerade auf die das Weltall und seine Veränderungen umfassenden *perceptions* der Substanz berufen; und nun soll dieser das Fundament für jene sein. Daher kommt es wohl, daß Leibniz später, als Bayle nach einem Beweis für die Möglichkeit seiner Erklärung verlangt, diesem den Beweis für ihre Unmöglichkeit zuschiebt und behauptet, die Schwierigkeit liege nur in der *imagination*, nicht im *entendement*.¹⁾ Daß der Nachweis für die Tatsächlichkeit des unbegrenzten Umfangs der *Perzeptionen* aller einfachen Substanzen, den Leibniz sonst durch die Lehre von den unbewußten Vorstellungen führt, der *Théodicée* fehlen muß, ergibt sich aus der Betrachtung ihrer Substanzenlehre. Naturgemäß findet sich ebensowenig eine wirklich philosophische, auf der graduell verschiedenen Deutlichkeit der *Perzeptionen* beruhende Erklärung des Unterschiedes zwischen Gott und den endlichen Substanzen, sowie zwischen diesen untereinander in der *Théodicée*. Sie begnügt sich damit, einfach festzustellen, daß verworrene Vorstellungen das Geschöpf im Unterschied von der Gottheit charakterisieren, 64, 124; der Satz: „*la sagesse doit varier*“, „zur Vollkommenheit gehört Mannigfaltigkeit“, ist ihr ausreichend die kunstreich auf einander abgestimmten Vollkommen- und Unvollkommenheiten der Substanzen zu begründen. Arnauld gegenüber hat Leibniz dagegen klar dargelegt, daß die gleichen Vorstellungen in einer Substanz deutlich, in der andern undeutlich sind, und daher die einen als Grund für die andern aufgefaßt werden dürfen, daß unter dem Handeln einer Substanz das Deutlichwerden, unter dem Leiden das Undeutlichwerden der Vorstellungen zu verstehen ist,²⁾ daß in der gleichen Substanz die undeutlichen *Perzeptionen* als Grund für die späteren deutlichen betrachtet werden müssen.³⁾ Im Anschluß daran veranschaulicht Leibniz für Arnauld das Zusammenstimmen mit dem Zusammenklang eines Orchesters, das die herrlichste Harmonie hervorbringen

¹⁾ E 188 a.

²⁾ G II 47, 69, 90, 98.

³⁾ G II 91.

kann, ohne daß einer der Mitspielenden den andern im Auge haben oder dessen Spiel hören kann, sondern nur dadurch, daß jeder seinen eignen Noten folgt. In der *Théodicée* ist nicht einmal auf das sonst auch bei ihm so beliebte Uhren-
gleichnis bezug genommen. Die Tatsache der Harmonie birgt die Lösung des religiösen Problems, wie die Übel der Welt mit der Größe und Güte Gottes zu vereinigen sind. Diese Frage zu beantworten liegt der *Théodicée* mehr am Herzen, als die metaphysischen Grundlagen der Antwort eingehend sicherzustellen.

2. Die Einzelwesen als Glieder des Naturreichs.

Ebenso wie für das Weltganze, so muß Leibniz auch für die Natur der Einzelwesen auf Grund seiner eigentümlichen Voraussetzungen eine neue Erklärung zu gewinnen suchen. Naturgemäß muß auch die *Théodicée* bei ihrer Erwägung des Freiheitsproblems auf diese eingehen. Ganz allgemein sagt sie (§ 200), das beste System der Dinge sei einmal ein System von Körpern, d. h. Dingen, die nach Zeit und Raum geordnet sind und zweitens von Seelen, qui représentent et apperçoivent les corps et suivant lesquelles les corps sont gouvernés en bonne partie. Danach gliedern sich die Teile des Universums in zwei Hauptgruppen, deren jede für sich eigenen Gesetzen unterliegt und mit der andern in einem eigentümlichen Zusammenhang steht.

Die Körperwelt erfüllt nach § 9 den Raum, und zwar kontinuierlich, so daß das ganze Universum als aus einem Stück betrachtet werden muß, wie ein Ozean angesehen werden kann. Wie in diesem jede Bewegung die Wellen bis ans fernste Ufer trägt, so macht sich auch im Universum jede Bewegung, wenn auch allmählich schwächer werdend, geltend. Ein Körper empfängt seine Bewegung also immer von dem ihm unmittelbar benachbarten. Eine Wirkung in die Ferne ohne Vermittlung der dazwischen liegenden, den Raum erfüllenden Körper ist nach Leibniz ausgeschlossen. Wenn er auch gegen Newtons Hypothese, „qui soutient qu'il est de la nature des corps de s'attirer et de peser les uns sur les autres à proportion de la masse d'un chacun et des rayons d'attraction

qu'il reçoit", nicht direkt polemisiert, so erklärt er doch mit aller Deutlichkeit, daß er dieser Auffassung gegenüber den Standpunkt vertritt, der eine „opération naturelle immédiate d'un corps sur un autre corps éloigné“ verwirft, D 19. Also jeder Körper muß an jeder Bewegung teilnehmen. Es ist eine „suite parfaitement liée“. Durch diesen mechanischen Zusammenhang wird es vermittelt, daß jeder Körper eine Grundlage für die Erkenntnis des Weltalls bietet.

Gott erkennt, wie wir gesehen haben, aus jedem Teil des Universums das Ganze, weil jede einfache Substanz es nach ihrem point de vue darstellt. In den Gesetzen der Körperwelt findet sich nun eine Erklärung für diesen point de vue der Seele. Er wird nämlich bestimmt durch den Körper, der jeder Seele eigen ist, durch dessen Vermittlung sie ihre Vorstellungen vollzieht. Weil der Körper mit dem ganzen Weltall in Verbindung steht, repräsentiert sie das ganze Universum, 291.

Bei dieser Vermittlung aber hören die Gesetze des Mechanismus auf; denn dem Bereich der Bewegungen sind die Seelen entzogen. Wenn sie auch wegen der Ordnung und Regelmäßigkeit ihrer Handlungen automats spirituels genannt werden, 52, 403, wenn ihnen nachgerühmt wird, daß sie im höchsten Maße das Schöne der Mechanik besitzen, so ist ihre Tätigkeit doch nicht mechanisch. Sie richtet sich auf das Vorstellen, 130. Und zwar sind es, wie es § 200 heißt, die Körper, die sie vorstellen, die sie wahrnehmen, zunächst den ihnen besonders zugeteilten Körper, 130, 291, 403, und durch diesen die andern. Denn keine Seele existiert nach Leibniz ohne irgend welchen Körper.

Unter diesen aus Leib und Seele bestehenden Lebewesen gibt es Abstufungen, und zwar eine bestimmte Rangordnung, je nach ihrer Vollkommenheit, 120, 124. Einen Hauptunterschied macht der Besitz der Vernunft, 124. Eine andre Gruppierung unterscheidet êtres vivans, plantes und animaux, 200. Mit William King stimmt Leibniz überein, wenn er die structure des animaux als comble de l'ouvrage Gottes bezeichnet, E 638b. Da rechnet er also wohl die Menschen mit zu den animaux. § 146 werden plante, animal und homme als Hauptvertreter der verschiedenen Wesen genannt. Auch die Engel gehören zu den körperlichen Wesen, 249, auch sie haben verworrene

Vorstellungen, 310. Man muß sich also eine kontinuierliche Reihe von Geschöpfen vorstellen, die nach unten unter die Pflanzen hinunter, nach oben über die Menschen hinausreicht. Eine Lücke in dieser Stufenfolge würde einen Mangel im vollkommensten Weltplan Gottes bedeuten, dieser darf kein *vacuum formarum* aufweisen, 14.

Als wesentliche Bestimmung schreibt Leibniz allen Körpern Organisiertheit zu, D 10, 124. Durch diese stellt jeder Körper ein Ganzes von großer Vollkommenheit dar, 134, 146, 194. Mit bewundernswürdigen Automaten vergleicht Leibniz die Körper wegen der Ordnung aller ihrer Teile, 403. Aber das Erstaunlichste, was sie weit über alle von Menschenhand gemachten Automaten erhebt, ist doch, daß jeder Teil jedes Organismus wiederum organisiert ist, daß jedes Tier, jede Pflanze wieder aus andern Tieren, Pflanzen und Lebewesen besteht, 200. Die Möglichkeit dieser kunstvollen Ein- und Unterordnung so vieler Wesen beruht nach der *Théodicée*, 195, auf der „*division actuelle du continuum à l'infini*“. Die Grundlage dieser „*division actuelle*“, die unendliche Teilbarkeit der Materie, die Bayle und Descartes zugestanden, nicht gegen gemachte Einwände und Schwierigkeiten verteidigen zu können, D 24, 70, rühmt sich Leibniz, klar und unwiderleglich bewiesen zu haben, D 70. Auch in dem kleinsten Teil der Materie ist seiner Ansicht nach noch eine unendliche Zahl von Geschöpfen. Je weiter man in der Anatomie der Körper gehen würde, um so mehr würde man nach ihm eine Bestätigung dieser Ansicht finden, selbst wenn man wie die Natur ins Unendliche bei dieser Teilung fortschreiten wollte, E 475 b. Die Teile des Stoffes, die doch nicht selbst als Organismen anzusehen sind, enthalten wenigstens Organismen. Als Beispiel dafür bietet auch die *Théodicée* einen Teich, E 477 a, der selbst nicht als Tier oder Organismus angesehen werden kann und doch eine Fülle von Fischen und andern Lebewesen enthält.

Bei der ausnahmslosen Verbindung aller Seelen mit einem organischen Körper zeigen sich in der Geburt und dem Tod des Einzelwesens gewisse Schwierigkeiten. Man fragt, ob die Seele mit dem Körper zugleich entsteht und vergeht, ob sie nach dem Tode eines organischen Wesens in ein andres übergeht, oder wie sie sonst in Verbindung mit dem organisierten

Stoff bleibt, da sie doch nicht ohne eine solche sein kann. Ein natürliches Entstehen und Vergehen der Seelen ist ausgeschlossen, da sie als einfache Substanzen, wie schon gesagt, in bezug auf Anfang und Ende ihres Daseins von Gottes Schöpfung und Vernichtung abhängig sind, 89, 90, 372, 396. Auch die Metempsychose, wie sie zu seiner Zeit von dem jüngeren van Helmont vertreten wurde, lehnt Leibniz ab. Ebenso wenig kann er sich mit den Lehren des Traducianismus befreunden, wonach die Seelen aus andern Seelen abgeleitet, oder des Kreatianismus, wonach sie bei der Entstehung jedes Geschöpfs neu geschaffen werden, 86. Er sieht die einzige Möglichkeit, die Entstehung beseelter, organischer Körper zu erklären, in der Annahme einer organischen Präformation. Er deutet das Problem so, daßs Seele und Körper zugleich bei der Wertschöpfung entstanden sind, daßs bei dem Vorgang, den wir Geburt nennen, nur eine Umwandlung und Vermehrung stattfindet. Dementsprechend ist der Tod nur ein scheinbares Aufhören des organischen Lebens. Der Körper wird ebenso gut erhalten wie die Seele, nur in kleinerem Umfang. Es findet gegenüber der bei der Geburt erfolgten Entwicklung eine Einwicklung statt, C 81. Leibniz beruft sich für diese Anschauung auf die Naturforscher der damaligen Zeit (er nennt besonders Swammerdam, Hartsoeker und Leeuwenhoek), die bei ihren mikroskopischen Untersuchungen kleine, dem bloßen Auge unsichtbare Lebewesen, die animaux spermatiques, entdeckt hatten. Vermöge dieser göttlichen Präformation braucht beim Werden und Wachsen eines Organismus nicht noch besonderes göttliches Eingreifen angenommen zu werden. Auch die Cudworth'sche Hypothese der unbewußten plastischen Naturen wird entbehrlich. Es vollzieht sich alles nach den einfachen Naturgesetzen, E 475a und b, E 477a, E 476a, § 403.

Für die Körperwelt sind dies die mechanischen Gesetze der Bewegung. Ihre Gültigkeit beruht nicht auf absoluter Notwendigkeit, sie können nicht geometrisch demonstrativ bewiesen werden, wie die Notwendigkeit der drei Dimensionen des Raumes, 351. Sie sind von Gott gegeben. Aber deshalb anzunehmen, sie seien willkürlich, wie es Bayle tut, erlaubt schon Leibnizens Gottesbegriff nicht, und eine genauere Prüfung durch die Erfahrung bestätigt dies; sie stellt ebenfalls fest,

dafs sie vom Prinzip de la perfection et de l'ordre abhängig sind, dafs ihre Notwendigkeit eine moralische ist, 345. Ihren Grundsatz rühmt sich Leibniz, selbst entdeckt zu haben. Er besteht darin, dafs die gleiche Menge der Kraft (nach Leibniz das Produkt $m v^2$) sich erhält, 345 ff. Im angewandten Sinne bedeutet er, dafs an Kraft jede Wirkung ihrer Ursache gleich ist, die Aktion der Reaktion. Auf Grund dieser Gesetze sind alle Bewegungen der Körper in festem Zusammenhang; sie folgen einander in der Ordnung der *causae efficientes*.

Einer ebenso strengen Gesetzmässigkeit, wie die Bewegungen der Körper, ist die vorstellende Tätigkeit der Seele unterworfen. Die „représentations“ einer Seele folgen naturgemäß eine aus der andern, 355, 291, jede Perzeption strebt nach einer andern Perzeption, 403. Es ist also ein Streben, eine „évolution des perceptions“ 62; daher wird die Verknüpfung nicht von *causis efficientibus*, sondern von *causis finalibus* geregelt. Beide Ablaufsreihen sind ganz unabhängig von einander. Die Spontaneität der Seele duldet keinen Einfluß der Körperwelt und ihrer Bewegungen auf die Entwicklung der Perzeptionen. Sowohl dem Empirismus Lockes gegenüber, der den Ursprung der Vorstellungen aus der Sinnenwelt, als den Occasionnalisten, die ihn unmittelbarem göttlichen Eingreifen zuschreiben, behauptet die *Théodicée*, dafs die Seele alles „de son propre fonds“ schöpfe. Umgekehrt vermag auch die Seele weder die Schnelligkeit, noch die Richtung der Bewegungen zu bestimmen, 59—66, 354, 355, E 477 b. Diese Ansicht vertritt Leibniz energisch gegen Descartes, der zwar in bezug auf die Gröfse der Bewegung keinen Einfluß der Seele auf die Körperwelt zugab, aber eine Richtungsänderung durch die Seele annahm, 60. In zwei wichtigen Punkten haben Leibnizens Forschungen diese Annahme Descartes verändert. Nicht die Quantität der Bewegung ($m v$), sondern, wie bereits gesagt, die Quantität der lebendigen Kraft ($m v^2$) bleibt erhalten. Zweitens bleibt auch die Gesamtrichtung der auf einander wirkenden Körper unverändert, wie sie auch gegenseitig einander stoßen mögen, 61. Es würde ein völliges Umstofsen aller Naturgesetze bedeuten, wenn irgend ein Eingreifen der Seele angenommen werden könnte. Der Zusammenhang, der sich erfahrungsgemäß zwischen den beiden Kausalreihen findet,

beruht auf der prästabilierten Harmonie. Diese göttliche Ordnung bewirkt, daß das körperliche und geistige Geschehen parallel laufen, daß die Perzeptionen der Seele Bilder hervorrufen, die den Eindrücken, die die Körper auf unsre Organe hervorbringen, entsprechen, 62, 355. Der Körper handelt vermöge dieser Ordnung gleichzeitig, wenn die Seele es will, und die Seele vollzieht die Vorstellungen, wenn der Körper die entsprechenden Eindrücke erhält, 400. Für die populäre Betrachtungsweise scheint der Körper dem Einfluß der Seele zu unterliegen, soweit sie deutliche Vorstellungen hat. Soweit diese undeutlich sind, scheint sie vom Körper beeinflusst zu werden, 66. In Wirklichkeit folgen beide ausschließlich den eigenen Gesetzen, sodaß weder ein gegenseitiger Einfluß noch ein beständiges Eingreifen Gottes, wie es Bayle und die Occasionalisten annahmen, notwendig ist, 400. Die prästabilierte Harmonie stellt zwischen Leib und Seele eine wesenhafte Verbindung her, die aus beiden eine Person macht — „l'âme et le corps composent un même suppôt, ou ce qu'on appelle une personne“, 59, D 55. Sie ist aber nur metaphysischer Art und ändert nichts „dans les phénomènes“, E 477 b.

Wenn die *Théodicée* in dieser Darstellung der Natur der Einzelwesen auch wichtige, für Leibniz' System charakteristische Züge gibt, so weist sie doch im Vergleich mit den sonstigen Schriften des Philosophen bedeutende Lücken auf. Allerdings sehen wir deutlich die leitenden Grundgedanken seiner Naturauffassung: Das Kontinuitätsprinzip, dynamische Erwägungen, die zur Umbildung der kartesischen Körper- und Bewegungslehre führten, die Ergänzung des Mechanismus, bei voller Anerkennung seiner *causae efficientes* im ganzen Umkreis der Körperwelt, durch die Teleologie und ihre *causae finales*. Wenn auch die Gliederung der Wesen durch ihre Organisiertheit, ihr Zusammenhang durch die vorstellende Tätigkeit der Seelen anschaulich klar gemacht wird, so bleiben doch gerade zum vollen Verständnis dieser Lehren notwendige Anschauungen ganz unerläutert. Man gewinnt aus der Darstellung der *Théodicée* geradezu den Eindruck, als ob Leibniz eine wesentliche Verschiedenheit zwischen Körpern und Seelen angenommen, geistige und körperliche Substanzen anerkannt hätte. In seiner polemischen Auseinandersetzung hat er sich dem Standpunkte

der allgemeinen Meinung oder der occasionalistischen Gegner so sehr anbequemt, daß seine eigne Meinung über das Wesen der Körper kaum zu Worte kommt. Nur hin und wieder schimmert sie einigermaßen durch. So wenn er E 477a von „*phenomènes matériels*“ spricht; wenn er für Sinne und Materie „*un mélange de pensées confuses*“ voraussetzt, 124; wenn es nach seiner Meinung die Ordnung von Zeit und Raum ist, die die Materie und ihre Gesetze verlangt, 120. Wenn die *Théodicée* es überhaupt vermeidet, klar auszusprechen, daß alles Körperliche nur Phänomen sei, so gibt sie erst recht keine Erklärung dieser „*phenomènes*“. Leibniz versucht in ihr nicht, auf die Schwierigkeiten dieser Auffassung einzugehen. Wie aus unteilbaren, unausgedehnten, unkörperlichen, nur durch *perceptions* wirkenden Einzelsubstanzen die ausgedehnte Masse, d. i. Körper, die mechanischen Gesetzen unterworfen sind, entstehen können: über dieses Problem geht die *Théodicée* vollständig hinweg. Und doch war Leibniz schon 1687 genötigt gewesen, zu dieser Frage Stellung zu nehmen. Auf seine wiederholte Betonung, daß alles Körperliche nur Phänomen sei, nur „*aggrégé*“, nur „*multitude*“, der als Realitäten unausgedehnte „*unités simples*“ zu Grunde liegen, hatte Arnauld die Frage gestellt, auf welche Weise denn „*une forme substantielle*“ aus „*pluris entibus unum ens*“ bilden könne.¹⁾ Leibnizens Antwort lautete, daß die Einheit durch *perceptions* hergestellt werde, dadurch, daß alles, was teilbar und materiell ist und sich in verschiedenen Wesen zerstreut findet, in einem einzigen unteilbaren Wesen, der mit einer wirklichen Einheit ausgestatteten Substanz ausgedrückt oder repräsentiert werde (*soit exprimé oder représenté*). Als Beispiel für die Möglichkeit dieser Repräsentation wurde auf die Seele hingewiesen.²⁾

Da aber die Repräsentationen sich vermöge des kontinuierlichen Zusammenhangs aller Dinge auf alle erstrecken, so müssen solche, durch die ein abgegrenztes Wesen, ein Körper konstituiert werden soll, sich von den andern unterscheiden. Sie sind deutlicher als diese „*l'âme exprime mieux ce qui appartient à notre corps*“.³⁾ An andrer Stelle betont Leibniz,

¹⁾ G II 107. ²⁾ G II 112.

³⁾ G II 113, 111—112.

dafs die „états de l'âme sont naturellement et essentiellement des expressions des états répondans du monde et particulièrement des corps, qui leur sont alors propres“.¹) Daraus ist zu entnehmen, dafs ein bestimmter Deutlichkeitsgrad der Perzeptionen einer Substanz einen gewissen Teil dessen, was sie überhaupt umfaßt, heraushebt und ihn ihr gewissermaßen als ihr Eigentum zuweist. Wenn Arnauld dagegen einwendet, dafs diese Beziehung doch keine wirkliche Einheit konstituieren könne, dafs die Seele der Materie nur eine „dénomination extrinseque“ geben könne, so räumt Leibniz ein, dafs nur die Substanz ein wirklich einheitliches Wesen sei. Für die Materie geht er auf die Meinung zurück, dafs sie nur Phänomen sei. Zum besseren Verständnis legt er dann seine Anschauung über die Materie genauer dar: Es gibt zweierlei Arten der Materie. Den Körpern liegt die sogenannte „matière seconde“ zugrunde. Sie ist eine aus „substances simples“ zusammengesetzte „multitude, dont la masse est celle du corps en entier“. Ihr steht als gestaltendes Prinzip die Seele gegenüber, eine Menschenseele, ein „esprit“, durch klare Perzeptionen ausgezeichnet, oder bei tiefer stehenden Wesen eine Seele, deren Perzeptionen nicht von „reflexion“ begleitet sind.²) Begreiflich wird das Wesen der „matière seconde“ durch ein rechtes Erfassen der Beziehung „du tout et de la partie“. „La partie dans le fonds n'est autre chose qu'un requisit immédiat du tout et en quelque façon homogène.“ Teile können Ganze von wirklicher oder nicht wirklicher Einheit konstituieren. Auf keinen Fall gehören sie aber immerwährend dem gleichen Ganzen an; sie kommen ihm nur pro tempore zu. — Außerdem kann man aber unter „matière“ auch etwas verstehen, „qui soit toujours essentiel à la même substance“. Dies ist „la puissance passive primitive d'une substance“. Dieser Materie kann weder Ausdehnung noch Teilbarkeit zugestanden werden.³)

Über die beiden Arten Materie und ihr gegenseitiges Verhältnis erfahren wir Genaueres als aus den Briefen an Arnauld aus späteren Ausführungen Leibnizens. Neben der Schrift „De ipsa natura“ kommen vor allem die Briefwechsel mit Des

¹) G II 114.

²) G II 118—121.

³) G II 119.

Bosses und De Volder in Betracht, in denen dynamische Gesichtspunkte besonders hervortreten.

Hier unterscheidet Leibniz zwei Richtungen, nach denen die als Krafteinheit aufgefaßte einfache Substanz wirkt. Und zwar werden diese beiden Seiten ihres Wesens und Wirkens als zwei verschiedene Kräfte bezeichnet, als „vis passiva“ und „vis activa“. ¹⁾ Die „vis passiva resistendi“ ist das der Veränderung Widerstrebende, die „impenetrabilitas qua entelechia resistit penetraturo“. ²⁾ Sie wird auch „materia prima“, „nuda materia“ genannt. Sie ist die unzertrennliche Begleiterin der „vis activa“, die auch „*πρῶτον δεκτικόν* activitatis“, „*ἐντελέχεια ἡ πρώτη*“ heißt. Beide zusammen bilden erst die vollständige Substanz, die Monade. Selbst Gott kann keiner Substanz die „materia prima“ nehmen. Sie würde sonst „purus actus“, was nur dem Schöpfer, nicht dem Geschöpf zusteht. ³⁾ Der Widerspruch, den eine Äußerung Leibnizens an Des Bosses gegenüber der Definition der „materia prima“ als „impenetrabilitas“ enthält: „Neque enim materia prima in mole seu impenetrabilitate et extensione consistit etsi eam exigat“, ⁴⁾ läßt sich wohl so auflösen, daß Undurchdringlichkeit, Masse und Ausdehnung als Eigenschaften der „materia secunda“ betrachtet werden müssen, die aber als „vires derivatives“ die „vis primitiva“, die „prima materia“, als notwendige Bedingung voraussetzen. So wird die „extensio“ als „continuatio resistentis“, als „continua repetitio positionis“, ⁵⁾ die „étendue“ als „diffusion de l'antitypie“, ⁶⁾ bezeichnet, sie entsteht „dum antitypia continue per locum diffunditur seu extenditur“. ⁷⁾

Wenn Leibniz Arnauld gegenüber auf die recht zu verstehende Beziehung „du tout et de la partie“ zur Erklärung des Verhältnisses zwischen der „materia secunda“ und den Substanzeinheiten hingewiesen hat, ⁸⁾ so modifiziert er De Volder gegenüber diese Darstellung. Er sagt: „Accurate loquendo materia non componitur ex unitatibus constitutivis sed ex iis resultat.“ ⁹⁾ . . . „Unitates substantiales non sunt partes sed

¹⁾ De ipsa natura § 11, 12 u. 13.

²⁾ An Wagner E 466 II.

³⁾ An De Volder G II 171, 152. An Bierling E 678 b.

⁴⁾ G II 324.

⁵⁾ G II 339.

⁶⁾ E II 693 a.

⁷⁾ E 463 a I.

⁸⁾ G II 119.

⁹⁾ G II 268.

fundamenta phenomenorum.“ Des Ausdrucks „resultare“ bedient sich Leibniz auch Des Bosses gegenüber vorwiegend bei der Darstellung dieses Verhältnisses.¹⁾ Es liegt hierin anscheinend eine Verwahrung gegen eine allzu atomistische Auffassung seiner „materia secunda“. Denn wenn er auch gelegentlich sagt: „Revera materia non continuum sed discretum est, actu in infinitum divisum“,²⁾ so ist er sich doch stets des Unterschiedes gegen die Atomistik bewußt. Während für diese die Annahme eines leeren Raumes charakteristisch ist, betont Leibniz gerade im Anschluß an die oben zitierte Stelle, daß kein Teil des Raumes ohne Materie ist.³⁾ Während den Atomen als festen, körperlichen Gebilden nach seiner Anschauung immer noch Ausgedehntheit zukommt, sind es metaphysische Punkte, unausgedehnte Teile, aus denen die „materia secunda“ entsteht und besteht.

Mehrfach faßt Leibniz seine Anschauung vom eigentlichen Wesen des Körperlichen kurz zusammen.⁴⁾ Als letzte Elemente betrachtet er die „vis activa“ oder „primitiva entelechia“⁵⁾ oder „anima“ und die „vis passiva“ oder „materia prima“. Sie sind aber nicht Teile, in die eine Monade zerfällt, sondern existieren als zwei ganz untrennbar zusammengehörige Seiten ihres Wesens. Unzählige Monaden setzen die Masse, die „materia secunda“, zusammen. Die dieser Materie zukommende Bewegungs- und Widerstandsfähigkeit, ihre Ausgedehntheit beruht auf „forces dérivatives“, die aus den „forces primitives“ der Monaden abzuleiten sind.⁶⁾

Aus der „materia secunda“ bilden „monades dominantes“ die Einzelwesen, „animalia“ oder „substantias corporeas“, indem sie andre Monaden in den Bereich ihrer Vorstellungen einbeziehen, sich an Vollkommenheit über sie erheben. „Omnis

¹⁾ G II 305—306, 320, 324.

²⁾ G II 278, G II 379, E 118 a.

³⁾ G II 278.

⁴⁾ An De Volder G II 171, 250, 252, Des Bosses G II 305/6, 324, 459. De anima brut. E 463 V.

⁵⁾ Sowohl im Briefwechsel mit De Volder als mit Des Bosses unterscheidet Leibniz die Monade von der Entelechie. Diese bezeichnet hier die vis activa. In Schriften, in denen der dynamische Gesichtspunkt zurücktritt, werden die Termini, Entelechie und Monade promiscue gebraucht.

⁶⁾ G II 171.

monas creata est corpore aliquo organico praedita, secundum quod percepit appetitque“. ¹⁾ „Explicationem phaenomenorum omnium per solas Monadum perceptiones inter se conspirantes, seposita substantia corporea, utilem censeo ad fundamentalem rerum inspectionem.“ ²⁾ „Dominatio autem et subordinatio monadum considerata in ipsis monadibus non consistit nisi in gradibus perfectionum.“ ³⁾ Reale Existenz kann diesen Einzelwesen jedoch nicht zukommen. Denn die „monades subordinatae“ sind keineswegs immer der gleichen „monas dominans“ unterworfen. Wie die Wellen eines Stromes sind sie in stetem Wechsel begriffen. „Materia instar fluminis mutatur, manente Entelechia dum machina subsistit.“ ⁴⁾ Auch das Schiff des Theseus, dessen Bestandteile allmählich durch andre ersetzt wurden, während die Gestalt des Schiffes blieb, ist ein von Leibniz mehrfach gebrauchtes Bild, um uns die stete Veränderung der Körper zu veranschaulichen. ⁵⁾ Also können sie nur für unsre Auffassung, nur „νόμος“ nicht „φύσει“ wirklich sein. Als „entia per aggregatione“ sind sie Phänomene. Das wirkliche Wesen ist die in diesem Fluß beharrende Entelechie. ⁶⁾ — Das verwickelte Verhältnis einer Zentralmonade zur Materie sucht Leibniz durch der Mathematik entnommene Vergleiche auch dem populären Verständnis anschaulich zu machen. Er beweist ihre gänzliche Unabhängigkeit von der Ab- oder Zunahme der ihr untergebenen „multitude“, indem er sie mit einem gegebenen Winkel α vergleicht, der in seinem Wesen nicht verändert wird, gleichviel, ob ihn ein Bogen mit größerem oder kleinerem Radius begrenzt, ⁷⁾ oder mit dem Mittelpunkte eines Kreises, ⁸⁾ für den es ebenfalls nichts ausmacht, ob mit

¹⁾ An Bierl. E 678.

²⁾ An Des Bosses G II 450.

³⁾ An Des Bosses G II 451. Wenn L. im Briefwechsel mit Des Bosses von einem vinculum substantiale spricht, das die Einheit der Körper begründet, so ist diese Auffassung so wenig im Einklang mit allen Voraussetzungen seines Systems, daß man wohl das Entgegenkommen gegen den Vertreter der Transsubst.-Lehre als Erklärung dafür ansehen muß und es nicht als Ausdruck von L.s eigener Meinung betrachten darf. Siehe dazu Werckmeister: Der Leibnizsche Substanzbegriff. S. 57 ff.

⁴⁾ G II 306.

⁵⁾ G II 370, E 278, E 466.

⁶⁾ G II 252.

⁷⁾ An die Kurfürstin Sophie G VII 554.

⁸⁾ An des Bosses G II 306.

größeren oder kleineren Radius ein Bogen um ihn beschrieben wird.

Wie sich die *Théodicée* zur Darstellung des Wesens der Körper mit einer populären Betrachtungsweise begnügte, ohne sie aus den Grundlagen des Systems abzuleiten, so war es ihr auch ausreichend, die allgemeine Organisiertheit des Stoffes als Tatsache festzustellen. Ein Hinweis auf die „*sousdivision actuelle*“, auf Gottes Disposition war alles, was sie an Erklärungen bot. Auf Grund der ausgeführteren Lehre von der Materie kann indes ein weiter gehendes Verständnis auch dafür gewonnen werden. Dann erkennen wir das gegenseitige Verhältnis der unzähligen Monaden, die Herrschaft der „*monades dominantes*“ über „*multitudes*“ auf Grund ihrer deutlicheren Perzeptionen als Grundlage für die Organisiertheit der Materie. Die nach Gottes Willen überall herrschende Ordnung verlangt, daß alle Perzeptionen an Organe gebunden sind. Also bedarf jede Substanz eines Körpers.¹⁾ Von der Materie freie oder befreite Geschöpfe würden, weil von der allgemeinen „*liaison des choses*“ losgelöst, Deserteure der göttlichen Ordnung sein.²⁾ Also bei Betrachtung der Leibnizischen Schriften, welche die dynamischen Gesichtspunkte stärker hervortreten lassen, erkennen wir besser als aus der *Théodicée*, daß der scheinbare Gegensatz zwischen Geistigem und Körperlichem von Leibniz völlig aufgehoben ist, daß er sogar die Eigenart des Materiellen, räumlich Begrenzten, gerade aus dem Spirituellen, aus der vorstellenden Tätigkeit immaterieller Krafteinheiten erklärt.

C. Die Lehre vom Gottesstaat.

Aus der Reihe der Einzelwesen muß eine Gruppe besonders herausgehoben werden, die nach den meisten Schriften Leibnizens eine besondere Stellung einnehmen, nämlich die „*créatures capables de raison*“. Obwohl für alle Wesen die Geburt nur eine Entwicklung, der Tod kein Aufhören bedeutet, ist es für sie doch eine Entwicklung ganz besonderer Art. Sie gelangen dadurch zu einer ganz andern Stufe in der Rangordnung der Geschöpfe. Denn nicht von Anfang an haben

¹⁾ G III 529.

²⁾ E 432.

die „âmes raisonnables“ diese höchste geistige Fähigkeit besessen. Sie waren einst „âmes sensibles“ oder „animales“, verfügten nur über „perception“ und „sentiment“, unterschieden sich nicht von den andern kleinsten Lebewesen, den andern „animaux spermatisches“, bis zur Erzeugung des Menschen, dem sie angehören sollten. Als menschliche Seelen erhielten sie erst die Vernunft; ihr Körper wurde zur menschlichen Gestalt umgebildet. Die *Théodicée* schwankt, ob sie diesen Vorgang auf einen besonderen Akt Gottes zurückführen soll, C 81, — aus religiösen Gründen ist sie dazu geneigt, 91, — oder ob sie es als ein natürliches Geschehen gemäß den bei der Schöpfung der Welt gegebenen Gesetzen betrachten soll, 397. Dies würde Leibnizens sonstigen philosophischen Anschauungen mehr entsprechen. Jedenfalls aber ist die Meinung die, daß aus der unendlichen Fülle von Lebewesen ein Teil zu einer höheren Entwicklungsstufe bestimmt ist, während die übrigen im Anfangszustand beharren, oder doch nicht wesentlich über ihn hinausgelangen.

Die höhere Entwicklungsstufe zeigt sich in der höheren Art der Erkenntnis, zu der diese Wesen auf Grund ihrer deutlichen perceptions gelangen können. Gemäß der von ihr festgestellten Verschiedenheit von deutlichen und verworrenen Perzeptionen unterscheidet die *Théodicée* zwei Arten der Erkenntnis. Die eine beruht auf Sinneswahrnehmung und Gedächtnis. Der Besitz des Gedächtnisses befähigt, aus den perceptions confuses, den sentiments, Folgerungen zu ziehen, die eine gewisse Ähnlichkeit mit Vernunftschlüssen besitzen, ihnen aber doch nicht gleichgestellt werden können. Dies Vermögen schreibt Leibniz den Tieren zu; aber auch die Menschen wenden es an, wenn sie rein empirisch verfahren. Da diese Folgerungen auf verworrenen Vorstellungen beruhen, kann ihnen nicht ohne weiteres Gültigkeit zugeschrieben werden. Die „perceptions confuses“ unterdrücken Teile der vorgestellten Gegenstände, wenn auch nicht vollständig, doch so, daß sie nicht unterschieden werden können. Bei der Vorstellung „Grün“ z. B. können wir das Blau und Gelb, aus dem sie zusammengesetzt ist, nicht unterscheiden, 356. Die Annahme, daß dieser innere Sinn, diese auf dem bloßen Gedächtnis beruhende Fähigkeit zu „consécutions“ aus den „perceptions“, aus den

verworrenen Vorstellungen, wie sie die äufseren Sinne liefern, richtige Schlüsse ziehen könne, läfst uns daher oft voreilig handeln, ist die Ursache von Täuschungen, 65. Anders steht die Sache bei den „raisonnements“, den Vernunftkenntnissen. Sie können nie der Wahrheit entgegen sein, denn die Vernunft besitzt ein Kriterium, wodurch sie die Wahrheit von dem trügerischen Schein, den die Sinne gewähren, zu unterscheiden vermag, wodurch sie erkennen kann, ob eine Definition auf gesicherter Möglichkeit ihres Gegenstandes beruht, also real ist, oder ob sie eine blofse Nominaldefinition ist. Es besteht im exakten Gebrauch der logischen Regeln, D 65, E 637a, § 5. Nicht im Vermögen gut oder schlecht zu schliessen besteht die Vernunft, sondern in der Verknüpfung von Wahrheiten. „La raison est l'enchaînement des vérités“, D 1, 23, 62, 65, Th. 289. Daher ist es unmöglich, dafs die Vernunft uns täuscht, D 65.

Zweierlei Wahrheiten gibt es, die der Vernunft das Material zu ihren Verknüpfungen geben, solche, die unabhängig von den Sinnen sind und solche, die von der Erfahrung geliefert werden, D 1. Eine etwas andre Unterscheidung beruht auf der Art ihrer Gültigkeit. Danach werden metaphysisch, logisch oder geometrisch notwendige Wahrheiten, auch ewige Wahrheiten genannt, denen gegenübergestellt, deren Notwendigkeit nur moralisch oder physisch ist. Es sind die positiven Wahrheiten, die „vérités de fait“; sie sind zufällig. Die ewigen Wahrheiten können nicht bestritten werden, ihr Gegenteil ist ein Widersinn. Sie sind sogar von Gottes Willen unabhängig, E 637a, E 641b, D 2, Th. 37, 367. Die positiven Wahrheiten lassen Ausnahmen zu. Ihr Gegenteil ist denkmöglich. Aufser den a posteriori durch die Erfahrung erkannten Wahrheiten gehören noch diejenigen zu ihnen, die die Vernunft a priori erkannt hat aus Erwägung der Angemessenheit, durch die ihr Dasein auf Grund moralischer Notwendigkeit bestimmt worden ist, D 2, E 641b.

Zwei grofse Prinzipien liegen nach der *Théodicée* allen „raisonnements“ zu Grunde. Das eine ist das Prinzip des Widerspruchs, wonach von zwei einander widersprechenden Sätzen der eine wahr, der andre falsch ist, Th. 44. Das andre ist das des zureichenden oder bestimmenden Grundes. Dies besagt, dafs keine Aussage wahr sein kann, ohne dafs der, welcher

die zum Verständnis notwendige Einsicht besitzt, ihren Grund erkennen kann, E 641b. Diese Formulierung des Satzes vom Grunde, die ihn nur als Erkenntnisgrund faßt, findet sich nur in der Auseinandersetzung über das Kingsche Buch. Sonst gibt ihn die *Théodicée* immer in der Form des Kausalitätsprinzips, in seiner Anwendung auf das Geschehen, 2, 44, 196.

Die Stellung dieser Prinzipien in unserer Erkenntnis gestaltet sich nach der *Théodicée* folgendermaßen. Beide müssen herangezogen werden, sowohl bei den notwendigen als bei den zufälligen Wahrheiten. Das Prinzip des Widerspruchs bezeichnet alle Sätze als falsch, die einen Widerspruch in sich enthalten, das des Grundes alle Aussagen als unmöglich, für die kein genügender Grund vorhanden ist. Sätze, die keinen Widerspruch enthalten, werden nach dem Prinzip des Grundes analysiert. Findet man dabei als letzten Grund eine identische Aussage, eine ewige Wahrheit, so ist der Satz metaphysisch, notwendig wahr. Kann die Zerlegung ins unendliche fortgesetzt werden, ohne daß ein derartiges Element sich findet, so muß die Wahrheit als zufällig bezeichnet werden. „*Elle a son origine d'une raison prévalante, qui incline sans nécessiter*“. Beide Wahrheiten dürfen nicht mit einander verwechselt werden, E 641b. Leibniz betont immer wieder diesen Unterschied, 36, 37, 44, 45, 52, 174, 340—344. Denn auf den von einander unterschiedenen Notwendigkeiten basiert seine Lehre von der Freiheit sowohl bei Gott als bei den Menschen.

Die Wesen, die über die empirischen Schlußfolgerungen des Gedächtnisses, über die bloße Erkenntnis der Sinne zur wahren Vernunftkenntnis hinausgekommen und dadurch in den Besitz ewiger Wahrheiten gelangt sind, können nach der *Théodicée* dieses höhere geistige Leben nicht wieder verlieren. Während allen Geschöpfen Unzerstörbarkeit sowohl der Seele als des organischen Körpers zukommt, schreibt die *Théodicée* der Menschenseele mehr zu, als bloße Unvergänglichkeit. Sie bewahrt das innere Gefühl für das, was sie ist, für ihre moralischen Eigenschaften, das, was im eigentlichen Sinne die Persönlichkeit ausmacht. Leibniz nennt sie deshalb nicht bloß unzerstörbar, unvergänglich, sondern im Gegensatz zu den Seelen der Tiere, die diese Eigenschaften mit ihr teilen, unsterblich, 89. — Diese Anschauung kann nicht als Konsequenz

seiner Lehre von den organischen Lebewesen aufgefaßt werden. Wenn der Körper das Medium für den Vollzug der Vorstellungen ist, so müssen diese sich, wenn jener durch das „enveloppement“ des Todes auf groÙe Kleinheit reduziert wird, doch auch entsprechend verringern, d. h. undeutlich werden. Es ist also nicht einzusehen, warum die „âme raisonnable“ nicht in den Traumzustand der „âme sensitive“, der ihre frühere Existenz charakterisiert, zurückkehren soll. Einen philosophischen, aus Leibnizens System sich ergebenden Grund kann die *Théodicée* denn auch für diese Anschauung nicht angeben. Es ist ein religiös-ethischer, den sie bietet. Nur die Erhaltung des Bewußtseins macht die Seele fähig, Lohn und Strafe zu empfangen, 89. Ein andres Leben, wo Gottes Güte und Gerechtigkeit den Lohn für die Handlungen gewährt, ist die Grundlage des Christentums, wodurch es sich über das Judentum erhob. Sie gibt erst den rechten Gottesbegriff, E 469a. Und dieser rechte Gottesbegriff soll ja in der *Théodicée* dargestellt werden.

Durch das höhere geistige Leben kommen die „esprits“ in ein anderes Verhältnis zu Gott als die andern Geschöpfe. Sie sind Gott ähnlich. Ihnen ist ein Strahl göttlichen Lichtes geschenkt, E 638, § 6. Güte, Gerechtigkeit und Weisheit sind dem Wesen nach bei Gott und Menschen gleich; nur besitzt Gott sie in unendlichem Maße. In der Vernunft und dem freien Willen besitzt der Mensch die Gottesebenbildlichkeit, D 61, E 469a, C 97—98, C 120, Th. 147. Mit ihrer Hilfe ahmt er im kleinen Bereich das Walten der Gottheit nach, gestaltet er sich seine Welt zu einem Mikrokosmos nach seinem Wunsche, wiederholt er die Wunderwerke der Natur im kleinen. Der Lenker des Universums sieht wie ein gütiger Vater dem Treiben dieser kleinen Götter zu und bewirkt durch seine Leitung, daß die Fehler und Gegensätze dieser kleinen Welten die Ordnung der großen Welt nicht stören. Denn nicht nur als Lenker des Universums steht Gott den „esprits“ gegenüber, sondern als Herrscher eines besonderen Reiches, zu dessen Bürgern nur die „créatures raisonnables“ gehören, die Menschen, die Seligen und die Engel, 263. Es ist die „cité de Dieu“, das Reich der Gnade, das dem Reich der Natur gegenübersteht.

Im Reich der Gnade ist Gott Monarch im eigentlichen Sinne; im Reich der Natur wird er als Baumeister bezeichnet, 112. Als schönste aller denkbaren Regierungsformen erhebt sich das Reich der Gnade über das Naturreich, „La nature doit servir au règne de la grâce“, 118. Da nur „créatures intelligentes“ seine Bürger sein können, gelten hier auch nur die Gesetze, die das geistige Geschehen regeln, die „causae finales“ oder „causae morales“, C 46; denn als moralische Wesen müssen die Glieder dieses Staates angesehen werden. Hier vollzieht sich der moralische Ausgleich nach dem „principe de la convenance“. Hier empfangen die guten und schlechten Handlungen Lohn und Strafe, 74. Es würde zu weit führen, spezieller auf die Erörterungen einzugehen, mit denen die *Théodicée* Lohn und Strafe begründet. Dagegen muß die eng damit zusammenhängende Lehre von der Freiheit hier kurz angedeutet werden.

Für die Lehre von der „*cité divine*“ ist das Wesentliche, daß nach Leibniz das rechte Handeln eng mit der rechten Erkenntnis zusammenhängt. Denn obgleich allen Substanzen Spontaneität zukommt, besitzen doch nur die intelligenten Geschöpfe Freiheit im eigentlichen Sinne, die Grundlage der Verantwortlichkeit und des moralischen Handelns, 65. Nur sie vermögen Gründe zu erkennen, und sich von Zwecken leiten zu lassen, 288. In der durch Gründe bestimmten Wahl sieht Leibniz neben der Spontaneität das Wesen der Freiheit. Eine absolute Wahlfreiheit weist er als vollständig unmöglich ab. Und zwar bedeutet ihm die Bedingtheit des Handelns durch Gründe deshalb keine Aufhebung der Freiheit, weil es sich dabei um Gründe handelt, „qui inclinent sans nécessiter“, deren Notwendigkeit nur moralisch, nicht metaphysisch zwingend ist, also der „*contingence*“ freien Spielraum gewährt. Vorstellungen, also auch Gründe, kommen jedem Wesen „de son propre fonds“, beruhen also auf seiner Spontaneität und können sie daher nicht einschränken, 34, 288—291, 65, 301.

Nicht allein um moralisch zu handeln, sondern auch um die Vollkommenheit Gottes zu erkennen und zu bewundern und dadurch seinen Ruhm darzustellen, bedürfen die Bürger der „*cité de Dieu*“ der Intelligenz. Zwar kann der Ruhm nach Leibniz vielleicht auch in der Genugtuung bestehen, die jemand über seine eigne Vollkommenheit empfindet. Insofern

stimmt er Bayles These zu, nach der Gott von Ewigkeit her, unabhängig von seinem Verhältnis zur Welt, Ruhm besitzt. Aber eigentlich bedeutet Ruhm doch, daß andre die Vollkommenheit erkennen. Natürlich ist diese Anerkennung kein Gut für Gott, in bezug auf das er von seinen Geschöpfen abhängig wäre, sondern diese werden dadurch beglückt, 116, 109. So ist es zu verstehen, wenn es heißt, daß Gott um seines Ruhmes willen die Schöpfung beschlossen und Rücksicht auf die Freiheit der „*créatures raisonnables*“ genommen hat, 78. Also aus intelligenten, moralischen Wesen, die Gottes Ebenbild an sich tragen, C 120, 147, in deren Bewunderung sein Ruhm besteht, setzt sich die Gemeinschaft zusammen, die *cité de Dieu* genannt wird.

Gott hat als Monarch derselben und als Lenker und Baumeister des Naturreichs beide in vollkommenen Einklang gebracht. Wie unter den einzelnen Substanzen jede für sich unabhängig und doch allen andern angepaßt ist, wie die Vorstellungsreihe der Seele dem mechanischen Ablauf des körperlichen Geschehens entspricht: so entsprechen die Vorgänge im Naturreich denen im Reiche der Gnade, 62, 74, 91, 112, 118. All die schrecklichen Naturereignisse, die Verwüstungen durch Feuer und Wasser, die die Urgeschichte der Erde charakterisieren, haben dazu gedient, den jetzigen Zustand der Kultur herbeizuführen, 244—245. So wird die weitere Entwicklung des Erdballes die Grundlage bilden für die Erfüllung der göttlichen Zwecke im Reich der Gnade. Zwar weist Leibniz die astronomische Theologie ab, durch die ein Anhänger seines Systems in apokalyptischen Phantasien die Übereinstimmung zwischen den Veränderungen der Gestirnwelt und der Entwicklung des Menschengeschlechts und seiner Geschichte, d. h. dem Sündenfall und der Heilsgeschichte, darzustellen versucht hat. Er erklärt, an solcher Hypothese habe der Witz mehr Anteil als die Offenbarung. Die Vernunft finde ihre Rechnung nicht dabei, 18. Aber gefallen hat ihm dieser Traum doch, und der Grundgedanke ist sein eigener. Durch die Naturgesetze soll das Ziel im Reich der Gnade erreicht werden, 340. Gott, der Baumeister hat alles so angeordnet, wie es Gott, dem Monarchen, richtig dünkte. Daher erwächst auf dem Wege der Naturgesetze aus der Sünde selbst die Strafe, ohne daß

ein wunderbares Eingreifen erforderlich wäre, 112. Ein völliges Erkennen dieses Zusammenhangs ist allerdings für einen endlichen Geist, der ja nicht einmal seine eigne Natur erkennen kann, 403, ausgeschlossen, 123, 134. Nur einzelnes können wir überschauen; aber dieses läßt uns schon auf eine noch viel größere Vollkommenheit des Ganzen schließen, 146. Deshalb ist die „*cité divine*“ ein Objekt unseres Glaubens, unsrer Hoffnung, unsres Gottvertrauens, 134, C 142.

Religiöse Erwägungen treten an die Stelle der philosophischen, wenn Leibniz das Verhalten der Bürger des Gottesstaates näher charakterisiert. Er bezeichnet es als Unrecht, wenn jemand aus den vorhandenen Proben der göttlichen Weisheit und seiner unendlichen Güte nicht erkennt, daß Gott „*non seulement admirable mais encore aimable au-delà de toutes choses*“ ist. Aber solche Unzufriedene im Staate des besten Monarchen schaden sich selbst am meisten, 134. Sie berauben sich selbst der höchsten Seligkeit. Diese besteht in der reinsten Liebe Gottes, zu der die Frommen durch die Bewunderung der höchsten Macht, Weisheit und Güte entflammt werden, C 142. Leibniz kann das Glück derer nicht genug schildern, die in der Liebe des vollkommensten Wesens die größte Freude finden, durch sie zur Nachahmung der göttlichen Güte und Gerechtigkeit angefeuert werden, C 142. Denn nicht nur auf das Gesetz der Vergeltung sondern ebenso sehr auf die Liebe zu Gott begründet Leibniz das sittliche Handeln. Sie ist es, die der Tugend Wert verleiht und, indem sie alles auf Gott als ihren Mittelpunkt bezieht, das Menschliche zum Göttlichen emporhebt, 469b. Wer von ihr erfüllt ist, weiß, daß der göttliche Wille in erster Linie (*antecedemment*) auf das Gute, nachfolgend und entscheidend auf das Beste gerichtet ist, 22—26, 282, Abr. Obj. 4, C 24 ff. Demgemäß richtet er sein Handeln nach dem Guten und ist zufrieden und ergeben, ob Gottes entscheidender Wille sein Tun mit Erfolg krönt oder nicht. Dem Wohl des Ganzen ordnet er seine eignen Neigungen unter und wird nicht müde, dem Nächsten zu dienen. Dadurch erlangt er die größte Vollkommenheit und die höchste Seligkeit. Der religiös umgebogene Grundsatz der allgemeinen Harmonie, wonach das Einzelne sich dem Ganzen unterordnen muß, dient also bei Leibniz nicht nur dazu, das Übel der

Welt theoretisch zu erklären, sondern bildet auch die Maxime des praktischen Handelns, wodurch es überwunden werden kann.

Das Bedürfnis nach einer über die bloß mechanische, naturgesetzliche Erklärung der Dinge hinausgehenden Betrachtungsweise hatte sich uns schon bei der allgemeinen Übersicht als ein wesentliches Motiv für die Entwicklung des Leibnizischen Systems dargestellt. Also ist zu erwarten, daß nicht nur die *Théodicée* sondern auch die strenger philosophischen Schriften des Denkers die Klasse von Wesen, die sich als „*créatures raisonnables*“ darstellen, unter einem doppelten Gesichtspunkte behandeln werden, daß auch sie zeigen werden, wie sich über das Naturreich ein Gottesstaat, ein Reich der Gnade erhebt. Tatsächlich findet sich auch in allen einigermaßen systematischen Zusammenfassungen seiner Gedanken, im „*Discours*“, „*De rerum originatione radicali*“, den „*Principes de la nature et de la grâce*“, der „*Monadologie*“ diese Lehre als Schlufsstein des Systems. Mehr oder minder ausgeführt tritt sie uns auch im *Nouveau système*¹⁾ und zahlreichen Briefen entgegen.²⁾ Und zwar entsprechen die wesentlichen Bestimmungen durchaus dem in der *Théodicée* Gebotenen, wenn sich auch hin und wieder Ausführlicheres oder Tiefergehendes findet.

Die Erkenntnistheorie z. B., wie sie die *Théodicée* bietet, ist nicht ganz vollständig. Es sind zwei Interessen, die diese bei ihrer Darstellung verfolgt. Einmal will sie den Menschen als ein vermöge seiner Intelligenz zu moralischem Handeln fähiges Wesen über die Tiere erheben. Deshalb gibt sie eingehend den Unterschied zwischen der empirischen Erkenntnis der Sinne, die auch den Tieren zukommt und der höheren Vernunft-erkenntnis. Sodann liegt es ihr daran, nachzuweisen, — darum handelt es sich besonders im *Discours de la conformité* — „daß les notions simples les vérités nécessaires et les conséquences démonstratives de la Philosophie ne sauroient être contraires à la Révélation“, D 4. Daher begründet sie eingehend den Unterschied zwischen den beiden Arten der Notwendigkeit, die den ewigen und zufälligen Wahrheiten zukommt. Er fällt nämlich zusammen mit dem, den man zwischen Wahrheiten

¹⁾ *Nouv. Syst.* § 5 und 16.

²⁾ An Arnauld, G II 124, an Wagner, E 465, Kurfürstin Sophie VII S. 541.

macht, die über und solchen, die gegen die Vernunft gehen. Was über die Vernunft hinausgeht, widerspricht nur zufälligen, erfahrungsmäßigen Wahrheiten. Was gegen die Vernunft ist, ist gegen die notwendigen ewigen Wahrheiten. Dies kann nach Leibniz bei den Offenbarungswahrheiten nie der Fall sein, D 23. — Bei diesen Feststellungen auf die tieferen Grundlagen jener Unterscheidungen, auf die verschiedenen Arten der „perceptions“ einzugehen, entspricht, wie schon bei der Substanzenlehre ersichtlich war, nicht den Bedürfnissen der *Théodicée*. Wir lernen also hier die Gliederung in dunkle und klare, verworrene und distinkte, adäquate und inadäquate, symbolische und intuitive nicht kennen, wie Leibniz sie schon 1684 in der Schrift „*De cognitione, veritate et ideis*“ und später im „*Discours*“ XXIV¹⁾ festgestellt hat. — Ebenso fehlt eine Schilderung davon, wie eigentlich die *consécutions* auf Grund des Gedächtnisses und der Sinneswahrnehmungen rein empirisch zustande kommen. In den „*Nouveaux Essais*“ wird dies gezeigt. „*L'homme aussi que la bête est sujet à joindre par sa memoire et par son imagination ce qu'il a remarqué joint dans ses perceptions et ses experiences*“. Und zwar wird diese nur erfahrungsmäßige Verbindung zweier Ideen dadurch bewirkt, daß entweder „*une impression violente*“ oder „*un long usage en vérifie la connexion*“.²⁾

Wenn die *Théodicée* den auf Vernunftbesitz gegründeten Zusammenhang zwischen den *esprits* und Gott schildert, so sind es theologische Lehren, auf die sie Bezug nimmt. Sie weist auf die Gottähnlichkeit des Menschen und auf den „*divin médiateur*“ hin. In andern Schriften, z. B. im „*Discours*“, findet sich eine den eigensten philosophischen Gedanken Leibnizens entstammende Begründung dieses einzigartigen Verhältnisses. Die „*esprits expriment plustost Dieu que le monde*“, die andern Substanzen „*plustost le monde que Dieu*“.³⁾ Also die Eigenart ihrer Vorstellungstätigkeit, die von „*réflexion*“ begleiteten „*perceptions*“, führen diese Wesen noch über das Universum hinaus, sowohl in dem, was sie erkennen, als in

¹⁾ E 79, G IV 449. Ebenso *Nouv. Ess.* E 288.

²⁾ E 195 b, 237 b § 11, 296 a, G IV 526, E 378 b § 10, 393 b.

³⁾ G IV 461/62. G II 124.

dem, was sie selbst bedeuten. Durch diese können sie Gott erkennen und nachahmen. Insofern sind sie nach Gottes Bilde geschaffen, sind sie gewissermaßen „de sa race ou comme enfans de la maison“. Also noch viel inniger und enger stellt sich uns hier das Verhältnis dar als in der *Théodicée*, die vorwiegend die Beziehung zwischen Herrscher und Untertanen zum Vergleich heranzog. Viel höher steigert sich der Optimismus als dort: „Un seul esprit vaut tout un monde, puisqu'il ne l'exprime pas seulement mais le connaît aussi et s'y gouverne à la façon de Dieu“.¹) Also weil sie Gott erkennen, erheben sich die vernünftigen Wesen an Wert über die Welt. Mit diesem höheren Wert, nicht nur mit der Tatsache ihrer Intelligenz wie in der *Théodicée*, begründet Leibniz,²) daß die einfachen Naturgesetze für die „esprits“ nicht genügen, daß diese „loix particulières“ haben müssen, „qui les mettent audessus des révolutions de la matière“.³) Ebenso ist es der positive moralische Wert, und nicht die bloße moralische Fähigkeit wie in der *Théodicée*, die zur Begründung des andersartigen Weiterlebens der „esprits“, der Erhaltung ihrer Persönlichkeit dient. Der Gottesstaat darf kein Glied verlieren, und jedes muß dort „toujours faire figure de la manière la plus propre à contribuer à la perfection de la société de tous les esprits, qui fait leur union morale dans la cité de Dieu“.⁴) Das ist allerdings auch ein religiös-ethischer Grund, aber er ist doch nicht so dogmatisch-theologisch gefärbt wie der in der *Théodicée* gegebene. Leibniz hat übrigens die Schwierigkeiten einer Ableitung dieser Lehre aus seinen Voraussetzungen wohl empfunden. Tatsächlich nimmt er an vielen Stellen eine Rückkehr der „âme raisonnable“ in den Zustand der „âme sensitive“ an. Ja der Zustand des verminderten geistigen Lebens, der durch den Tod herbeigeführt wird, ist es gerade, auf den er neben den Zuständen der Ohnmacht, des Schwindels usw. hinweist, um die Tatsächlichkeit der „petites perceptions“ darzutun. Allerdings soll er für die Menschenseele nur von ganz kurzer Dauer sein.⁵) Die Möglichkeit des Wiederanknüpfens an das

¹) G IV 461.

²) G II 100, 124, G IV 461/2, E 125, 5.

³) E 126, 8.

⁴) G II 100, 125, E 126, 8, 128, 16.

⁵) *Nouv. Ess.*, E 199 b.

bewußte geistige Leben beruht auf den „traces“ aller „perceptions“, die jede Seele bewahrt, auf den „petites perceptions“, die niemals abreißen können, da die Seele nicht aufhören kann zu repräsentieren, wie das Weltall nicht aufhören kann zu handeln (agir). Und die „répresentations fort confuses“ müssen wieder zu größerer Deutlichkeit gelangen, „car ce qui est une représentation de l'univers ne sauroit toujours demeurer en confusion“. ¹⁾ Allerdings gilt dies auch für die „simples animaux“, so daß sich aus dieser Stelle auch kein eigentlich philosophischer Grund für die Notwendigkeit einer andersartigen Erhaltung der „esprits“ als der übrigen Wesen ergibt. Nur die Möglichkeit ist damit für Leibnizens Voraussetzungen gesichert. Die Notwendigkeit kann er nur religiös-ethisch begründen.

Auch über das Verhältnis der beiden Reiche findet sich im Briefwechsel mit Arnauld eine genauere Bestimmung als in der *Théodicée*. Leibniz sagt dort: „Cette république générale des Esprits sous ce souverain Monarque est la plus noble partie de l'univers“. ²⁾ Also als vornehmster, edelster Teil des Naturreichs wird der Gottesstaat angesehen. Die *Théodicée* sprach nur im allgemeinen von der Harmonie zwischen beiden Reichen, betrachtete die vernünftigen Wesen als Glieder beider. Sie zog aber nicht ausdrücklich diese Folgerung, die den immanenten Charakter der „cité de Dieu“ feststellt, oder ihn doch jedenfalls neben dem transzendenten anerkennt. Daher ist es auch ohne weiteres verständlich, wie die „loix de la force conspirent dans tout l'univers à exécuter les loix de la justice et de l'amour“, und zwar nicht nur im allgemeinen, sondern auch im einzelnen. Während die *Théodicée* der astronomischen Theologie etwas vorsichtig gegenübersteht, in

¹⁾ Nouv. Ess. E 281; Ainsi il n'est point raisonnable que la restitution du souvenir devienne à jamais impossible, les perceptions insensibles servent encore ici à en garder les semences. Ebenso an Kurf. Soph. G VII 342. Les perceptions aussi bien que la matière étant universelles selon les lieux le seront aussi selon les temps, c'est à dire non seulement chaque substance aura de la perception et des organes, mais encore elle les aura toujours. Ebenso E 467a, an Wagner V, vor allem an Hartsoeker G III 521, Anmerkung.

²⁾ G II 125.

Einzelheiten sich überhaupt nur einläßt, um die Baylesche Kritik von Gen. 3 zu widerlegen, spricht Leibniz es sonst klar aus, daß es gerade die natürliche Folge der Dinge sei, die für das Verbrechen die Strafe, für die Tugend den Lohn herbeiführt, ohne daß ein besonderes Eingreifen Gottes notwendig wäre.¹⁾

Klarer als allein aus der Darstellung der *Théodicée* können wir nach diesem Vergleich mit den Ausführungen andrer Schriften die Grundgedanken der Lehre von der „ *cité divine* “ erkennen. Einmal, daß gerade durch das Walten der mechanischen Naturgesetze sich ein neues Gebilde aus der Natur heraus- und über sie hinaushebt. Sodann, daß ein im Laufe der natürlichen Entwicklung erlangter positiver Wert nicht wieder verloren gehen kann, daß somit das die Wirklichkeit konstituierende Geschehen sich nicht in ewigem Kreislauf bewegt, sondern in vorwärts, aufwärts steigender Richtung, daß das Ziel desselben nicht ein begrenztes, also von der Vernunft erfassbares ist, sondern so unendlich, wie die Zahl der Substanzen, die das Weltganze ergeben.²⁾

Daß wir diese so ganz auf einem ethischen Postulate, auf religiösem Glauben beruhenden Gedanken in einer so sehr dem theoretischen Erkennen gewidmeten Schrift, wie dem *Nouveau Système*, finden, beweist, daß diese ethisch-religiösen Überzeugungen ein wichtiges Moment für die Bildung des Leibnizischen Systems sind. Dementsprechend ist auch der Gottesbegriff eins der Fundamente dieses Systems. Also ist auch die philosophische Darlegung der Lehre von Gott zu einem vollständigen Überblick über dieses notwendig. Daß die *Théodicée* von ihrem praktischen Zweck aus zu einer ausführlichen Behandlung des Leibnizischen Gottesbegriffs kommen muß, ergab schon die Betrachtung ihrer Tendenz. Ob und wie weit sie dabei in Übereinstimmung mit der philosophischen Ausprägung dieser Lehre verfährt, muß jetzt untersucht werden.

¹⁾ G II 100, 115, *Nouv. Syst.* E 125, 5. *Ad Wagnerum*, E 467 V.

²⁾ E 126, 8, E 150 a, an *Kurf. Soph.* G VII 541.

D. Die Lehre von Gott.

Als das Fundament der Gotteslehre finden wir in der *Théodicée* die Bestimmung: Gott ist der erste Grund aller Dinge, sein Dasein ist über jeden Zweifel erhaben. Seine Existenz gehört zu den notwendigen Vernunftwahrheiten und ist beweisbar. Nachdrücklich wird betont, daß unabhängig von der Offenbarung, durch unfehlbare Beweisgründe das Dasein Gottes dargetan und gegen alle Einwände sicher gestellt werden kann, D 44, Th. 44. Die Voraussetzung dafür ist der Satz vom zureichenden Grunde. Dies Gesetz duldet keine Ausnahme von der Regel, daß nichts ohne bestimmenden oder zureichenden Grund geschieht; es gestattet höchstens, daß uns bisweilen der zureichende Grund nicht bekannt ist, Th. 44.

Den Ausgangspunkt für das Beweisverfahren bildet das Vorhandensein zufälliger Dinge, das wir aus der Erfahrung kennen. Sie selbst enthalten nichts, was ihre Existenz notwendig macht, setzen also einen Grund voraus. Zeit, Raum und Materie sind an sich gleichförmig und gleichgültig, enthalten keinerlei spezielle Bestimmungen; sie würden ebenso gut andre Gestalten, andre Bewegungen und Ordnungen annehmen können. In der Welt, die nur eine Zusammenfassung zufälliger Dinge ist und daher selbst eines Grundes bedarf, kann er nicht gefunden werden. Er muß also in einer Substanz gesucht werden, die ihren Daseinsgrund in sich selbst trägt, notwendig und ewig ist. Als eine solche Substanz stellt sich uns Gott dar, 7. Er ist der Grund des Daseins und der Beschaffenheit der Dinge, 187. Als letzte Ursache muß er ganz außerhalb der Reihenfolge der Dinge stehen. Der Grund für alle Bewegungen kann nicht in der Reihe der Bewegungen gesucht werden, es muß ein außerhalb derselben stehender Beweger angenommen werden, E 637b. Gott ist „*intelligentia extramundana*“ oder „*supramundana*“, 217. — Das gleiche Beweisverfahren findet sich auch von einem zweiten Ausgangspunkte. Dieser ist das Vorhandensein ewiger Wahrheiten. Ihre Realität steht für Leibniz selbstverständlich fest. Alle Realität muß in etwas Seiendem begründet sein. Also werden wir wieder mit Notwendigkeit auf das höchste Seiende, auf Gott, geführt, 184.

Nicht nur Gottes Dasein ist durch Vernunftgründe beweisbar, auch über sein Wesen können wir durch sie Aufschluß erhalten. Er ist der einzige Grund alles Daseins. Denn, da alles Bestehende mit einander verknüpft ist, genügt es, nur eine einzige Ursache anzunehmen, 7. Energisch verteidigt Leibniz die Einzigkeit des höchsten Prinzips gegen Bayle, der erklärt hatte, die manichäische Lehre von den zwei Prinzipien der Welt lasse sich durch die Vernunft nicht widerlegen. A priori (aus der Erkenntnis der Ursache, D 44) und a posteriori (aus der Erkenntnis der Wirkung) ist nach Leibniz dieser Beweis zu führen, D 44, D 71, E 472a. Er gibt allerdings keine apriorische Demonstration, da Bayle deren Richtigkeit selbst zugegeben hat, E 472a, 144, 145, sondern begnügt sich mit dem Hinweis auf die Möglichkeit desselben und führt den obenerwähnten aposteriorischen Beweis aus der Verknüpftheit aller Dinge.

Als einzige, notwendige Ursache alles Wirklichen, aller Realität, muß Gott ein „ens realissimum“ sein, ein „ens a se“, wie Leibniz mit scholastischen Ausdrücken sagt, C 5. Unbedingte Realität ist auch nach Leibniz gleich Vollkommenheit, 33. Also ein vollkommenes Wesen ist Gott, Leibniz wird es nicht müde, ihn so zu bezeichnen, 7, 33, 78, 204, 377, E 469a. Nichts ist vollkommener als Gott, alles, was in der Welt vollkommen ist, stammt von ihm. Er ist wie der Ozean, von dem wir einige Tropfen empfangen haben, E 469a. Alle Unvollkommenheit stammt aus der Natur des Geschaffenen, das nicht vollkommen sein kann, 20, 29, 30, 31, 167, 377, 380, D 61, C 10, C 12, 388.

Unter drei Gesichtspunkten kann die menschliche Vernunft diese höchste Vollkommenheit betrachten. Sie stellt sich als Allmacht, Weisheit und Wille dar,¹⁾ 7, 116, 149, 150, C 3, 4, 13, 18. E 642a § 14. Die Macht ist die Eigenschaft Gottes, die auf das Sein geht, die Weisheit oder der Verstand geht auf das Wahre, der Wille auf das Gute, 7. Es kann zweifelhaft scheinen, ob Leibniz die Macht oder die Weisheit als das grundlegende Prinzip im Wesen Gottes angesehen hat. An verschiedenen Stellen der *Théodicée* geht er deutlich von der

¹⁾ In der *Causa Dei* unterscheidet L. zunächst GröÙe und Güte Gottes und gliedert die GröÙe dann in Allmacht und Weisheit. Sachlich ist dies aber kein Unterschied.

Weisheit aus, 7, 149, E 642a, betont er besonders, daß die Ursache der Dinge „intelligente“ sein muß; aber in den bei weitem meisten steht die „puissance“ im Vordergrund der Betrachtung. Weisheit und Wille treten als Entfaltungen oder besondere Bestimmungen für die Art ihrer Wirksamkeit auf, 149.

Die Macht bedeutet die völlige „independentia“ Gottes „ab aliis“, und dementsprechend „omnium dependentia ab ipso“. Er hat diese Unabhängigkeit sowohl im Sein als im Handeln. Im Sein ist sie dadurch gegeben, daß er notwendig und ewig ist, alle Vollkommenheiten schrankenlos besitzt, C 5, E 469a, 7. Im Handeln ist er unabhängig, sofern er nur durch sich selbst bestimmt wird, C 6. Aber trotzdem ist seine Macht keine „puissance irrésistible“. Auf das heftigste bekämpft Leibniz diejenigen, die das Wesen der Allmacht in schrankenloser Willkür sehen, 6, D 37, E 470a. Trotzdem nennt er Gott „infiniment puissant“. Er überwindet die entstehende Schwierigkeit dadurch, daß er die göttliche Macht unter demselben Gesichtspunkt betrachtet, wie Descartes die der Bewegung zugrunde liegende force, indem er nämlich Kraft und Richtung unterscheidet. In bezug auf die Kraft kann die göttliche Macht infinie, könnte sie vielleicht auch in Leibniz Sinne irrésistible genannt werden. In bezug auf die Richtung aber ist sie an sich indéterminée und darauf angewiesen, ihr Ziel zu empfangen, 130. Jedoch nicht von einer fremden Macht, nicht von außen, sondern durch die beiden andern Seiten seines eignen Wesens wird Gottes Macht bestimmt, sie ist eine puissance réglée par la plus parfaite sagesse, E 470a, sie handelt, wie sein Verstand es zeigt und sein Wille es fordert, 149, 130.

Die unendlich vielen Möglichkeiten, die als Grundlagen des Wirklichen in betracht kommen, verlangen einen Verstand, der sie umfaßt. Es ist Gottes Verstand, der sie zwar nicht an Ausdehnung übertrifft, da die Gegenstände des Verstandes nicht über das Mögliche, das allein Intelligible, hinausgehen können, aber an Intensität. Denn Gottes Weisheit ergründet sie nicht nur, sondern vergleicht sie auch, wägt sie gegeneinander ab, um die verschiedenen Grade ihrer Vollkommenheiten abzuschätzen. Sie bildet eine unendliche Zahl von Verbindungen aus ihnen, damit aus allen diesen vielen Systemen eins

ausgewählt und ins Dasein gerufen werden kann, 7, 225. Hierbei ist die höchste Einsicht tätig.

Ebenso erfordert die Existenz der ewigen Wahrheiten einen Verstand, der Kenntnis von ihnen besitzt. Sie würden nicht bestehen, wenn es keinen göttlichen Verstand gäbe, in dem sie sich verwirklicht fänden. Er ist es, der sie umfaßt, 42, 186, 189, und ihre Realität bewirkt, 184. Auch die nature essentielle des choses ist von ihm abhängig, sofern er die ewigen Wahrheiten umfaßt. Jedoch ist bei dieser Abhängigkeit nicht an einen schöpferischen Akt Gottes zu denken. Sie besteht darin, daß der göttliche Verstand die ideale Region ist, in der sie sich befinden, wie die Platonischen Ideen im *τόπος νοητός*, wie die Ideen Malebranches in Gott enthalten sind. Daher ist auch der Widerspruch zwischen § 20 und § 187, die behaupten, daß Gott die Ursache der nature essentielle, der telle ou telle existence des choses sei, und dem Paragraphen 335, der erklärt: „Dieu n'est donc point Auteur des essences“, nur scheinbar. § 35 fährt ja einschränkend fort: „entant qu'elles ne sont que des possibilités“. Der Urheber der „possibilités“ und ihrer „essence“ ist Gott nicht; sein Verstand umfaßt sie nur. Und sein Verstand ist die einzige Sache, die Gott nicht geschaffen hat, 380. Er ist mit allem, was er enthält, als notwendiger Bestandteil des „ens realissimum“ mit ihm gegeben. Dadurch, daß Gottes „entendement“ alle „possibilités“ umfaßt, enthält Gott alles, was ist, „éminément“, E 464a. Über diesen der scholastischen Philosophie entnommenen Ausdruck, der sich auch bei Descartes findet, gibt uns dieser folgende Erklärung:¹⁾ „Eadem dicuntur esse formaliter in idearum objectis quando talia sunt in ipsis qualia illa percipimus, et eminenter quando non quidem talia sunt sed tanta ut talium vicem supplere possint“. Hier bedeutet er eine vollkommene Überlegenheit dessen, was in Gott ist, gegenüber dem, was in der Welt des Wirklichen vorhanden ist. Das ergibt sich auch aus andern Stellen der *Théodicée*, 389, 192, E 634b, wo von einem „éminément“ in Gott Enthaltensein die Rede ist. Dort heißt es, daß Gott die „raisonnements“ der Menschen, ihre Demonstrationen und Schlüsse umfasse. Der Unterschied besteht darin, daß Gott

¹⁾ Descartes VII S 161.

alles, was der menschliche Verstand erst in zeitlichem Nacheinander begreifen kann, gleichzeitig überschaut. Die Ordnung ist bei ihm eine Priorität der Natur, die der zeitlichen Ordnung des menschlichen Verstandes weit überlegen ist, 225. Diese Abhängigkeit der Möglichkeiten von Gottes Verstand macht sie unabhängig von seinem Willen. Seine Weisheit ist der höchste Richter, den er finden kann, ihre Urteile sind *arêts des Destinées*, ihren Gegenstand bilden die ewigen Wahrheiten, sie sind unverletzlicher als der Styx, 121. Sein Wille vermag nichts an ihrem Wesen zu ändern.

Aber der Wille spielt trotzdem eine entscheidende Rolle bei dem Handeln Gottes. Es existiert, abgesehen von den Ideen, nichts, was nicht als Folge der Willensbeschlüsse und Wirkung der Macht Gottes aufgefaßt werden müßte. Der Wille betätigt sich, indem er unter den verschiedenen Möglichkeiten, die der Verstand ihn kennen lehrt, eine Auswahl trifft, 7. Aber wie die „*puissance*“, nicht „*irrésistible*“, nicht „*pouvoir despotique*“ ist, so ist auch der Wille nicht „*arbitraire*“ oder „*indifférente*“, D 2, 167, 176, 187, 240. Schon die Art, wie Leibniz das Wesen des Willens überhaupt auffaßt, verbietet diese Annahme. Es heißt Th. 33: Der Wille strebt nach dem Guten, 22: er besteht in der Neigung, etwas gemäß dem in ihm enthaltenen Guten zu tun, 45, 149, 287. Also muß der Wille Gottes ebenfalls auf das Gute gerichtet sein, 7, 149, C 18, Abr. Obj. 8 = E 628 b. Gottes Wille ist seinem Wesen nach Güte. Aber er ist in seiner Betätigung keinerlei Zwang unterworfen. Ebenso energisch, wie Leibniz gegen die Annahme schrankenloser Willkür polemisiert, wendet er sich gegen Spinozas Anschauung, die dem Urheber aller Dinge Verstand und Willen abspricht, alles aus einer blinden Notwendigkeit der göttlichen Natur hervorgehen läßt, 173, 174, 372, E 477 a. Notwendig sind nur die ewigen Wahrheiten, sie sind dies als Inhalt des göttlichen Verstandes. Das wirklich Existierende hat sein Dasein, seine Wirklichkeit allein vom göttlichen Willen. Dieser ist nicht metaphysisch zwingend genötigt, aus der Region der Möglichkeiten das Wirkliche, das Zufällige hervorgehen zu lassen; Gründe der Angemessenheit haben ihn vielmehr dazu bestimmt, 201, 25, E 631 § 5. Das Prinzip seiner Wirksamkeit, das ebenso weit entfernt ist von

unbedingter geometrischer Notwendigkeit, wie von schrankenloser Willkür, ist das Gesetz „de la convenance“, „le principe du meilleur“, E 473 b, 203, 345. Auf ihm basiert der Besitz der Freiheit, die Leibniz der Gottheit zuschreibt. Gott besitzt Freiheit, aber nicht so, daß sich daraus irgend eine Unvollkommenheit für sein Wesen ergeben kann. Sich täuschen ist ihm ebenso unmöglich, wie unschlüssig sein, oder ohne irgend welchen Grund handeln, 53, 337. Im Handeln nach Prinzipien, nach der eigenen Natur, besteht die Freiheit, 45, 228, C 20, C 21. Also eine gewisse Notwendigkeit ist mit ihr verbunden. Nur ist es nicht eine metaphysische, unbedingte Notwendigkeit, die alles Entgegengesetzte völlig ausschließt, sondern eine moralische. Diese bedeutet, da sie auf freier Wahl des Besten beruht, ebensowenig eine Beschränkung der göttlichen Willensfreiheit, 177, 180, wie die metaphysische Notwendigkeit der ewigen Wahrheiten seine Unabhängigkeit aufhebt. Denn diese sind nichts außer ihm Bestehendes, sondern machen einen Teil seines Wesens aus, 191.

Gottes auf das Gute gerichteter Wille, seine Güte, betätigt sich in der Erschaffung der Welt. Sie besteht darin, daß er das aus der Fülle des Möglichen Gewählte in die Wirklichkeit überführt, 52. Gottes Wille muß dabei eine Entscheidung treffen; denn an und für sich trachten alle in seinem Verstande befindlichen Möglichkeiten nach Existenz. „L'on peut dire qu'aussitôt que Dieu a decerné de créer quelque chose, il y a un combat entre tous les possibles, tous prétendants à l'existence.“ Gottes Tun besteht nun darin, daß er den Substanzen den Sieg verleiht, die „compatibles“ sind, d. h. die gegenseitig das in jeder einzelnen enthaltene Gute möglichst wenig beschränken. Somit gelangen nur die Wesen zum Dasein, die in ihrer Gesamtheit die meiste Realität, Vollkommenheit und „intelligibilité“ darstellen, 201. Denn da die Natur der „possibilités“, wie schon gesagt, vom Willen des Schöpfers unabhängig ist, so sind seinem Wirken gewisse Schranken gezogen. „La nature du sujet borne la production de Dieu“, 388, „l'imperfection donne des bornes à l'action du créateur, 380, 20. Aber, was vollkommen ist, stammt von ihm.

Eingehend erwägt die *Théodicée* die Frage, ob die Schöpfung als ein einmaliger oder als ein dauernder Akt

Gottes anzusehen ist, 381 ff. Die von der Scholastik gelehrt „creatio continua“ scheint Leibniz so, wie Bayle sie wieder aufgenommen hat, nicht einleuchtend, denn danach wird jedes Handeln der Geschöpfe ausgeschlossen, der Unterschied zwischen Substanz und Akzidenz aufgehoben. Auch die Art, wie Descartes und seine Schüler diese Lehre begründet haben, kann er nicht gelten lassen. Sie zerlegen die Existenz jedes Wesens in unzählige Einzelmomente und halten für jeden derselben einen neuen Schöpfungsakt Gottes für notwendig. Somit würde in jedem Augenblick jedes Geschöpf von neuem ins Leben gerufen. Leibniz gibt zu, daß keine zwingende Notwendigkeit das fortdauernde Bestehen desselben geschaffenen Wesens sichert; aber das Weiterexistieren ist seiner Meinung nach ein ganz natürlicher Vorgang. Zum Beweis macht er die Analogie der Bewegung geltend, die auch naturgemäß fort-dauert, wenn keine Ursache sie zum Aufhören bringt. Was ihm an der Anschauung der Kartesianer und an Erhard Weigels Gottesbeweis, der sich auf ähnliche Betrachtungen stützt, mißfällt, ist besonders der Widerspruch gegen das Kontinuitätsprinzip, 382—384. Denn, wenn er glaubt mit Sicherheit sagen zu können, daß das Geschöpf „continuellement“ von der göttlichen Tätigkeit abhängig ist, ohne sie zu existieren aufhören würde, 385, so meint er damit kein stoßweises immer wieder ins Leben Rufen, sondern nimmt „une influence immédiate perpetuelle“ an, eine stete Abhängigkeit der Geschöpfe. Weil sie sich sowohl auf ihre Substanz, als auf ihr Handeln bezieht, heißt sie „production“ oder „création continuée“, 27. Sie besteht in der Fernhaltung jedes Elements, das die Existenz dessen, was bestehen soll, hindern könnte, 27. Besonderen Wert legt Leibniz darauf, daß die Schöpfungshandlung Gottes ein freier Willensakt ist. Von einer notwendigen Emanation aus ihm kann gar nicht die Rede sein, 385. Wenn auch die Vollkommenheit des Universums ein „écoulement“ der seinigen ist, 167, wenn auch die Dinge von Gott ausgehen, wie ein Strahl beständig von der Sonne seinen Ausgang nimmt, 89, so ist es doch sein freier Wille, wenn er zur Schöpfung der Welt schreitet.

Nur Einzelzüge sind es, die zu diesem der *Théodicée* entnommenen Bilde aus andern philosophischen Schriften hinzugefügt werden können. So kennt Leibniz aufser dem wesentlich auf das kosmologische Argument gestützten Gottesbeweise noch einen andern aposteriorischen, und zwar einen, der auf Grund der Eigenart seines Systems geführt wird, den Beweis aus der prästabilierten Harmonie. Bei diesem ist es der „*parfait accord*“ aller von einander unabhängigen Substanzen, der nötigt, auf eine ihnen allen zugrunde liegende Ursache zu schliessen.¹⁾ Ausgeführter findet sich in verschiedenen Schriften, was die *Théodicée* nur ganz flüchtig bei der Besprechung des Kingschen Buches streift, E 637 b § 6: Leibnizens Kritik des ontologischen Gottesbeweises von Anselm von Canterbury, den Descartes erneuert und umgestaltet hatte. Nur moralische, nicht mathematisch zwingende Kraft kann ihm nach Leibniz zugeschrieben werden. Denn die darin benutzte Definition Gottes ist nur eine Nominal- (keine Real-) Definition, da sie nicht die Möglichkeit ihres Gegenstandes sicherstellt.²⁾

Deutlicher als aus der *Théodicée* läfst sich aus dem im „*Discours*“ gebrauchten Bilde erkennen, wie die Schöpfung zugleich eine Emanation und ein Willensakt Gottes ist. „*Dieu produit les substances continuellement par une manière d'emanation, comme nous produisons nos pensées*“. Sie ist also das Denken des *Intellectus archetypus*.

Versuchen wir nunmehr einen Überblick über das Resultat unserer Untersuchung zu gewinnen, so ergibt sich Folgendes. Alle Hauptmomente der Leibnizischen Philosophie kommen in der *Théodicée* irgendwie zur Darstellung. Sowohl die Lehre von den einfachen Substanzen, als die von ihrer eigenartigen Verbindung; die Leibnizische Betrachtung der Welt im allgemeinen, sowie die der Einzelwesen; die Lehre von den „*êtres raisonnables*“ und dem aus ihnen gebildeten Gottesstaat, als auch die vom Wesen und Wirken der Gottheit. Keines von ihnen aber kommt vollständig zum Ausdruck. Und zwar sind es die eigentlich metaphysischen Bestimmungen, die im eigentlichen Sinne philosophischen Begründungen, die zum Teil gar

¹⁾ *Nouv. Syst.* E 128 a, *Nouv. Ess.* E 376 a, E 430.

²⁾ G IV 449, G III 442 ff. E 80, E 138 b, E 177.

nicht gebracht werden, zum Teil nicht vollständig gebracht werden. Kleine Züge lassen sich fast überall ergänzen. Die Lücken sind um so geringer, je mehr es sich um Lehren handelt, die aus religiös-ethischen Bedürfnissen des Philosophen, aus der spezifisch Leibnizischen religiösen Stimmung des Optimismus sich erklären lassen, vor allem in bezug auf das Wesen Gottes, den Gottesstaat und die allgemeine Harmonie, in der *causae efficientes* und *finales*, Mechanismus und Teleologie zusammengefaßt werden. Dagegen werden die Darlegungen der *Théodicée* um so unvollkommener, je mehr es sich um Lehren handelt, die aus dynamisch-mathematischen Erwägungen entsprungen sind. Zwar sahen wir, daß Beziehungen auf das Kontinuitätsprinzip, auf die Polemik gegen Descartes Dynamik keineswegs ganz fehlen. Aber sie treten doch sehr in den Hintergrund, sodaß sie in ihrer vollen Bedeutung erst aus dem Vergleich mit anderen Schriften Leibnizens erkannt werden können. So gewinnen wir von der Substanzenlehre aus der *Théodicée* überhaupt kein verständliches Bild. Die der Körperlehre zugrunde liegende Lehre von der Materie tritt so vollständig zurück, daß wir aus der *Théodicée* gar keinen Eindruck von ihr bekommen. Auch wo sie tieferes Interesse hat, ausführlichere Darlegungen gibt, wie bei der Behandlung der „*êtres raisonnables*“ und der Erkenntnistheorie, fehlen wichtige, grundlegende Bestimmungen. Leibniz hat recht: Man muß das in verschiedenen Journalen Veröffentlichte hinzunehmen, um „*un corps entier de son Système*“ zu gewinnen.¹⁾

IV.

Hinweis auf die *Principes de la nature et de la grâce* und die *Monadologie*.

Es bleibt nun noch von Wert, einen Blick auf zwei im Laufe des bisherigen Vergleichs ganz beiseite gelassene Schriften zu werfen, einmal, weil sie die spätesten zusammenfassenden Darlegungen Leibnizischer Philosophie sind, sodann, weil sie

¹⁾ An Remond G III 618.

in besonderer Beziehung zur Théodicée stehen. Ganz ähnlich wie über die Théodicée schreibt Leibniz an Remond de Monmort über die für den Prinzen Eugen von Savoyen verfaßten *Principes de la nature et de la grâce*: „J'ay esperé que ce petit papier contribueroit a mieux faire entendre mes meditations, en y joignant ce que j'ay mis dans les Journaux de Leipzig, de Paris, et de Hollande. Dans ceux de Leipzig je m'accommode assez au langage de l'Ecole, dans les autres je m'accommode davantage au style des Cartesiens, et dans cette dernière pièce je tache de m'exprimer d'une manière qui puisse être entendue de ceux qui ne sont pas encore trop accoutumés au style des uns et des autres.“¹⁾ Also in seiner Form und Darstellung ist das Schriftchen ebenso wie die Théodicée für solche bestimmt, die sich nicht allzu tief in philosophische Studien weder alter noch neuer Philosophie eingelassen haben. Inhaltlich bietet es erstens Leibnizens Physik, d. i.: a) die Lehre von den einfachen Substanzen, § 1 u. 2, b) die von den „composés“ im allgemeinen, § 3, den lebenden Wesen, § 4—6; zweitens seine Metaphysik, d. i.: a) die Lehre von Gott, § 7—10, b) von den Gesetzen, nach denen er das Universum geregelt hat, § 11—13, c) von den vernünftigen Wesen und dem Gottesstaat, § 14—18.

Stärker noch deutet Leibniz in der sogenannten Monadologie auf Beziehungen zur Théodicée hin. Er hat einer Abschrift des Werks eigenhändig Hinweise auf die entsprechenden Paragraphen der Théodicée beigelegt.²⁾ Er selbst hat diese Schrift nicht mehr publiziert, er hat auch, soviel wir wissen, keine Äußerungen getan, die auf ihren Zweck und ihre Bestimmung schließen lassen. Sie stellt sich uns ebenso wie die „*Principes*“ dar als eine in knapper Form gegebene Gesamtübersicht seiner philosophischen Gedanken, die, obwohl sie sowohl gegen die Scholastiker, § 7, als auch gegen Descartes, § 14, § 80, polemisiert, doch keine eingehende Kenntnis weder scholastischer noch kartesianischer Termini voraussetzt.³⁾ Sie beginnt wie *Principes* mit der Lehre von den einfachen Substanzen, § 1—36,

¹⁾ G III 624.

²⁾ Über diese Hinweise siehe die am Schluss beigelegte Tabelle.

³⁾ Sie erläutert z. B. das Wort Entelechie zweimal § 18 u. 48.

gibt dann die Lehre von Gott, § 37—48, drittens die Lehre von der Welt, betrachtet dabei a) die Welt im allgemeinen, § 49—60, b) die Einzelwesen, § 61—81, c) den Gottesstaat, § 82—90.

Beiden Zusammenfassungen fehlt, gerade wie der *Théodicée*, das Eingehen auf das mathematisch-dynamische Element der Leibnizischen Philosophie. Sie sind also, wie es scheint, beide so wie die *Théodicée* für mehr religiös als naturwissenschaftlich-mathematisch interessierte Leser bestimmt.

Bei dieser großen allgemeinen Übereinstimmung ist es von besonderem Interesse, zu sehen, wie jene beiden Schriften in Einzelheiten doch weit tiefer eindringen als die *Théodicée*. Alles, was wir bei der Substanzenlehre aus anderen Schriften hinzufügen mußten, um das Bild vollständig zu machen, haben die *Principes* und die *Monadologie*: den aus dem Bestehen der „composés“ geführten Beweis für das notwendige Bestehen der „substances simples“, M 1, P 1, die aus der Einfachheit gefolgerte natürliche Unvergänglichkeit, M 3, 4, P 2, das „*principium indiscernibilium*“, M 9, P 2, die genauere Bestimmung der „perceptions“ als „*multitude dans l'unité*“, als „*détail de ce qui change*“, das auf dem „*principe interne du changement*“ beruht, P 2, M 11—14, die Darlegung des Unterschiedes zwischen „perceptions“ und „apperceptions“, P 4, M 14. Den Versuch, die „perceptions“ durch einen Vergleich mit den Tatsachen des Bewußtseins zu erläutern, macht die *Monadologie*, § 16; die *Principes* geben § 2 ein der Mathematik entnommenes Bild. In Bezug auf die Erklärung der Sinneswahrnehmungen bieten die *Principes* und die *Monadologie* mehr als die andern Leibnizischen Schriften. Wenn Leibniz auch einmal¹⁾ angedeutet hat, daß bestimmte Organe notwendig seien, um „perceptions assez distinctes“ zu geben, so ist diese Andeutung doch ganz vereinzelt und zeigt nicht so klar und deutlich, wie P 4 und M 25, die Funktion dieser Organe. Danach besteht diese darin, daß sie mehrere Lichtstrahlen oder Luftwellen zusammenfassen und dadurch den „*impressions du relief et du distingué*“ verleihen. Die Zurückweisung einer mechanischen Erklärung der „perceptions“ durch

¹⁾ E 181 a.

das Bild der Maschine fehlt zwar den Principes, findet sich aber M 17 und 18, ebenso findet sich das Fensterbild, das die Unmöglichkeit des „influxus realis“ dartun soll, nur in der Monadologie, 7.

Auch in bezug auf die Lehre von der prästabilierten Harmonie bieten Monadologie und Principes das, was der *Théodicée* fehlte. Ja, die Monadologie geht noch über das hinaus, was wir in andern Schriften fanden, indem sie aus dem Prinzip des zureichenden Grundes beweist, warum eine Monade das ganze Universum mit ihren perceptions umfassen muß. Es ist nicht der mindeste Grund vorhanden, der das „représenter“ einer Substanz irgendwie einschränken könnte; also müssen sich ihre Beziehungen ins Unendliche erstrecken. Daher kann es in bezug auf die perceptions nur qualitative, keine quantitativen Unterschiede geben.

Dafs in bezug auf die Körperlehre den Principes wie der Monadologie die dynamische Begründung, das Eingehen auf die Lehre von der Materie fehlt, ist schon erwähnt. Beide aber bieten deutlich die in der *Théodicée* vermifste Lösung des Problems, wie durch die vorstellende Tätigkeit einer Zentralmonade die Einheit des Körpers geschaffen wird, und zeigen, wie dieser wegen des „flux continuel“ seiner Teile nur „être de raison“ sein kann, P 3, M 62, 67, 71, 72.

Die Erklärung der Organisiertheit der Körper durch die gegenseitige Ein- und Unterordnung aller Monaden bieten beide Schriften. Wieder geht die Monadologie noch über das sonst, auch das von den Principes Dargebotene hinaus, indem sie diese noch genauer auf das vorstellende Wesen der Monaden gründet. Jede stellt das Universum dar, und da in diesem alles geordnet ist, muß auch in den Perzeptionen Ordnung herrschen. So weit gehen auch die Principes und andere Schriften. Aber die Monadologie fährt fort: Deshalb muß auch in dem Körper, der diese Perzeptionen vermittelt, Ordnung herrschen, 63, d. h. er muß organisiert sein. Ebenso ist allein der Monadologie der Grundsatz eigen: „les composés symbolisent en cela avec les simples“, 61, wodurch auch der mechanische Zusammenhang der Körper auf den durch die „perceptions“ vermittelten der „substances simples“ zurückgeführt wird.

In den erkenntnistheoretischen Ausführungen gehen die Principes nicht so weit auf die Darlegungen der Grundprinzipien ein wie die Monadologie. Diese stimmt darin mit dem in der *Théodicée* Gebotenen völlig überein. Über die *Théodicée* hinaus enthalten Principes und Monadologie noch die nähere Erklärung der empirischen, auf Gedächtnis und Sinneswahrnehmungen beruhenden Erkenntnis. — Die Gottähnlichkeit der esprits wird auch in M 84, P 14 mehr aus den Voraussetzungen des Systems begründet als in der *Théodicée*. Sie wird daraus abgeleitet, daß sie nicht nur Spiegel des Universums, sondern auch Gottes sind. — Beide Abhandlungen begründen die Unvergänglichkeit aller Wesen darauf, daß das „représenter“ einer Substanz nicht aufhören dürfe, solange das Objekt der „représentations“, das Universum, existiere. Die Principes ziehen ebenso wie jene Äußerung Leibnizens an Hartsoeker den Schluß, daß, da „perceptions“ des aufs Schönste geordneten Universums nicht „confuses“ bleiben dürften, somit ein Wiederanknüpfen an den einmal besessenen Grad geistigen Lebens, ein „redevelopment des perceptions“ stattfinden müsse. Aber auf das eigenartige Weiterleben der esprits nach dem Tode gehen weder die Principes, noch die Monadologie ein. Sie setzen es aber doch als selbstverständlich voraus, da auch sie ein zukünftiges Leben mit Lohn und Strafe, ein Erreichen der Ziele des Gottesstaates durch die naturgesetzliche Entwicklung annehmen. — Die Freiheitslehre, als Grund des moralischen Handelns, findet in beiden Schriften keine Darstellung, ja sogar das Wort Spontaneität fehlt ihnen. Es ist wohl kaum anzunehmen, daß Leibniz gegen Ende seines Lebens diese Anschauung aufgegeben hätte. Es erklärt sich diese Eigentümlichkeit vielleicht daraus, daß die Principes überhaupt keinen irgendwie polemischen Charakter tragen, also auch an der Polemik gegen den „influxus realis“ nicht interessiert sind, Leibniz sich also in ihnen mit einer positiven Darstellung des idealen Zusammenhangs, der idealen gegenseitigen Einwirkung, begnügen kann. Die Monadologie sichert die Substanz dagegen entschieden gegen alle äußeren Einflüsse. Daß sie nicht weiter auf die Freiheitslehre eingeht, beruht wohl darauf, daß sie ihr selbstverständliche Voraussetzung ist. Es würde dem starken ethischen Interesse, das sie in ihrem

Schluss an den Tag legt, völlig widersprechen, wenn diese Lehre aufgegeben worden wäre. Es würde gar nicht zu verstehen sein, wie sie sich auf die theologischen Spekulationen über Gottes „volonté antécédente“ und „conséquente“ zur Begründung eines ethisch-religiösen Verhaltens stützen könnte. Auch die Principes könnten in ihrer Lehre vom Gottesstaat unmöglich über das hinausgehen, was Théodicée und Monadologie darbieten und behaupten, daß das höchste Glück nicht in einer erlangten Vollkommenheit, sondern in dem Streben, dem beständigen Fortschritt bestehe, wenn nicht auch hier die Lehre von der Freiheit, die eine sittliche Verantwortlichkeit begründet, im Hintergrunde stünde.

Wie die Principes und die Monadologie in der Lehre vom Gottesstaate eine ebenso stark religiös-ethische Tendenz zeigen wie Théodicée, so entsprechen sich die drei Schriften auch in der Auffassung von Gott. Hinzuzufügen ist nur noch, daß die Monadologie den Gottesbeweis a priori so vervollständigt, daß er in Leibniz' Sinne nicht nur moralisch, sondern auch logisch zwingend wird. Sie hat das Moment gefunden, das die „possibilité“ des Gottesbegriffs a priori sichert. Gott ist ihr das schlechthin grenzenlose Wesen, seine Idee enthält keine Negation, somit keinen Widerspruch. Nichts in noch außer ihm kann ihm Schranken setzen. Also ist er möglich. Mithin kann sein Dasein a priori behauptet werden. Ferner sucht die Monadologie Gottes Schöpfertätigkeit durch das eigenartige, sonst weder bei Leibniz selbst, noch bei andern Schriftstellern sich findende Bild der „fulgurations“ zu erläutern. Es geht über den Vergleich mit dem Ausstrahlen hinaus, in dem sich eine Anknüpfung an orientalische und christliche Spekulation findet, wonach aus Gott, dem Urlichte, das Universum ausgestrahlt wird. Denn außer dem Leuchten ist das kraftvoll Plötzliche charakteristisch für den Blitz. Eine Art Parallele hierzu bietet vielleicht die Anschauung der Valentinianer, nach der das Urwesen, die *μονότης* oder *μόνας* alles Bestehende durch ein *προβαλλειν* aus sich hervorbringt.¹⁾

Auch der Vergleich mit den Principes und der Monadologie bestätigt demnach im wesentlichen das in der vorhergehenden

¹⁾ Zeller, Philosophie der Griechen. V S. 439.

Untersuchung gefundene Resultat. Auch hier finden wir keinen Gegensatz zu den philosophischen Darlegungen der *Théodicée*. Diese entsprechen also den sonstigen Leibnizischen Lehren. Ja, es läßt sich aus ihnen in gewissem Maße ein Bild seiner Philosophie gewinnen. Allerdings müssen wir dabei auf das große Ganze sehen. Wenn wir das Leibnizische Bild von der Maschine auf seine Philosophie anwenden, so können wir sagen: Die *Théodicée* führt uns von außen an sie heran, läßt uns einen Eindruck von der Größe des Ganzen, von dem Aufbau seiner Hauptteile gewinnen, zeigt uns auch manche Einzelheiten, aber in das eigentliche Getriebe gewährt sie uns keine rechte Einsicht. Schriften, wie die *Principes* und die *Monadologie* suchen uns dagegen auch das exakte Ineinandergreifen der kleinen und kleinsten Teile begreiflich zu machen, und geben so wenigstens einen Hinweis auf die treibende Kraft des Ganzen. Diese findet ihre Erläuterung nur in mehr dynamisch-mathematisch angelegten Schriften, wie z. B. dem „*Discours*“, dem „*Nouveau Système*“ und seinen „*Eclaircissements*“, in der Abhandlung „*De ipsa natura*“. Die *Théodicée* geht von landläufigen Anschauungen, dem erfahrungsgemäßen Gegebenen aus und läßt uns dabei hin und wieder einen Blick in die dahinter liegenden Zusammenhänge tun, während jene andern Schriften alle von dem ausgehen, was den Erscheinungen zugrunde liegt. Sie versuchen, den „*point de vue*“ zu geben, von dem aus man mit möglichst viel deutlichen Vorstellungen das Universum umfassen kann, einen Standpunkt, der dem göttlichen so ähnlich ist wie möglich. In der *Théodicée* ist die Philosophie, wie man fast sagen möchte, „*ancilla theologiae*“; jedenfalls geht sie einen wesentlich durch diese bestimmten Weg; sie kommt dabei nur soweit zur Geltung, wie es die praktischen Zwecke erforderlich machen. In den andern genannten Schriften schlägt sie selbständig ihre eigene Richtung ein. Das Ziel, zu dem sie gelangt, ist allerdings auf beiden Wegen das gleiche. Die „*Principes de la nature*“ dienen den „*Principes de la grâce*“, die Welt muß betrachtet werden als Grundlage für die Entwicklung des Gottesstaates.

V.

A n h a n g:

**Ergänzung und Korrektur der Leibnizischen Zitate
in der Monadologie.**

Eine Reihe von Beobachtungen legen den Gedanken nahe, daß die Monadologie sich an einen mit Leibnizens Lehren bekannten Leser wendet. So wird z. B. der Begriff der Monade ohne weitere Erläuterung eingeführt, § 8 läßt der Ausdruck „le plein étant supposé“ auf Bekanntschaft mit dem Kontinuitätsprinzip schließen, das „je prends pour accordé“, § 10, das Fehlen jeder Erläuterung des „représenter“ in seiner Anwendung auf die „perceptions“, § 14, das Beispiel des Todes als eines Zustandes, in dem die Seele nur unbewusste „perceptions“ hat, § 21 u. a. mehr beweisen, daß Leibniz eine gewisse Kenntnis seines Systems voraussetzt. Die eigenhändigen Hinweise, die Leibniz in der einen Handschrift der Monadologie auf die *Théodicée* gegeben hat, lassen vermuten, daß es ein Leser dieses Werkes war, dem die Monadologie eine klarere und tiefere Auffassung des Leibnizischen Systems geben sollte. Die Eigenart der *Théodicée* in bezug auf die philosophischen Lehren Leibnizens, die die vorige Untersuchung ergeben hat, bestätigt diese Auffassung, denn sie macht begreiflich, daß Leibniz seinen philosophisch interessierten Freunden auf mancherlei Fragen und Bedenken Auskunft geben mußte. Die Briefwechsel mit Remond de Monmort und Bourguet z. B. bieten deutliche Beweise dafür. Aber die Leibnizischen Hinweise allein bieten doch kein richtiges Bild der Beziehungen zwischen Monadologie und *Théodicée*. Es ist oft befremdlich, wie wenig innerlich die sachlichen Übereinstimmungen beider Schriften an den angegebenen Stellen sind. Es gibt Stellen, wo eine solche überhaupt nicht zu entdecken ist. So ist z. B. bei M 17, Th. Pref. *** 2 b angegeben; Erdmann und Boutroux¹⁾ geben E 474 a an, Gerhardt S. 37, was dem entsprechen würde, Habs

¹⁾ Leibnitz: *La Monadologie*, publiée d'après les Manuscrits par Emil Boutroux.

in seiner Übersetzung § 29 des Vorworts, was E 475 b gleichkäme. Aber der gleiche Gedanke wie M 17 ist an keiner der genannten Stellen zu finden. Nur das Wort *Mécanique* E 475 entspricht M 17. In M 17 handelt es sich aber um Zurückweisung einer mechanischen Erklärung der „perceptions“, E 475 heißt es, mechanische Gesetze seien ausreichend, die Bildung der Tierkörper zu erklären. Ebenso wenig findet sich Übereinstimmung zwischen M 41 Th. 22, M 11 Th. 396; eher könnte man an M 10 u. Th. 396 denken. Überhaupt sind die Parallelen im ersten Teil der *Monadologie* sehr wenig zahlreich und stark. Dagegen ist es bei manchen Stellen ganz erstaunlich, daß Leibniz ziemlich große Übereinstimmung unerwähnt läßt. So ist z. B. § 291 der *Théodicée*, der doch in kurzer Zusammenfassung so wesentliche und mit den Lehren der *Monadologie* so übereinstimmende Darlegungen enthält, überhaupt nicht aufgeführt. Die Paragraphen D 2, D 4, D 44, Th. 2, 200, 289, 300, 310, 357, 393 enthalten sicher ebenso starke Berührungen mit den Lehren der *Monadologie* wie die meisten der angegebenen, ohne daß sie genannt würden. Von einer Angabe der Beziehungen zu den drei letzten Nachträgen hat Leibniz ganz abgesehen. Man gewinnt den Eindruck, als ob er der Übereinstimmung mit den Darlegungen der *Théodicée* im ganzen bewußt, die Nachweise der Berührungen im einzelnen nur flüchtig und obenhin gegeben hätte.

In der nachstehenden Tabelle ist der Versuch gemacht, die wirklichen Beziehungen zwischen beiden Schriften zu veranschaulichen. Von Leibniz angegebene Paragraphen der *Théodicée*, die keine oder doch kaum erkennbare Beziehungen zu den betreffenden Paragraphen der *Monadologie* enthalten, sind mit einem Fragezeichen versehen worden. Stellen mit sachlichen Berührungen, die Leibniz selbst nicht gegeben hat, sind durch **fette** Schrift kenntlich gemacht worden.

Tabelle.

Mona- dologie	Théodicée	Mona- dologie	Théodicée
1	D 10	29	D 1
2	—	30	E 469 a, E 636 b, D 1, 289
3	—	31	44, 196 (?) [G VI 612 gibt 169 an] (?), E 637 b
4	89	32	44, 196
5	372	33	170, 174, 189, 280—282, 367, Abr. Obj. 3, D 2, D 3, E 637 a, E 641 b
6	90, 396		
7	—		
8	—	34	—
9	105	35	[36, 37, 44, 45, 49, 52, 121, 122, 337, 340—44] von Boutroux zu § 35, von G u. E zu § 36 gesetzt
10	396		
11	396 (?), 400, 87, E 642 b § 16	36	36, 37, 44, 45, 49, 52, 121, 122, 337, 340—44, C 99, 173
12	—	37	E 637 b
13	393, 396	38	7, 187, 192, 389
14	—	39	—
15	291	40	C 4—6
16	—	41	E 469 a, 22 (?), 33, 204, 147, C 10
17	E 474 a od. b = G VI 37 (?), ebenso wie E 475 b u. Habs § 29 (?)	42	20, 27—30, 153, 167, 377, 380, 31, 388, D 61, C 10, C 12, C 69—71
18	87, 296, 323	43	20, 184, 189, C 8
19	—	44	184—189, 335, 336
20	64	45	—
21	—	46	180—184, 185, 335, 351, 380, E 470, E 473 b, E 646 a, 121, 177, 186, 344
22	360, 64		
23	401—403	47	382—391, 398, 395, C 9—11
24	—		
25	—		
26	D 65		
27	—		
28	D 65		

Mona-	Théodicée	Mona-	Théodicée
dologie		dologie	
48	7, 149, 150, 87, E 469 a	69	E 475 b, 477 a
49	32, 66, 386 (?), 64, 289, 310	70	—
50	66	71	—
51	9, 54, 55—66, 201, Abr. Obj. 3, 7, 291, 300, 310, C 44	72	90, 124
52	66	73	—
53	8, 10, 44 (?), 173 (?), 196 ff., 225, 414—16, 52, E 646 b — 647 b, C 77	74	89, 86, E 475 b, 90, 187 (?), 188, 403, 397, E 475 b, E 476 a, E 477 a, C 81— 85
54	74, 167, 350, 201, 130, 352 (?), 345 ff., 354 (?), C 120, C 136, E 638 b § 7	75	C 81
55	8, 78, 80 (?), 84 (?), 119, 204 (?), 206 (?), 208, Abr. Obj. 1 u. 8, 116, 228, E 638 b § 6, C 41	76	90
56	130 (?), 360, 357	77	90
57	[G VI 616 gibt § 147] (?), 291	78	E 476 a, 340, 352, 353, 358, E 477 b
58	120, 124, 241, 214, 243, 275 (?), 200, 208, 211	79	400, 62
59	—	80	E 477 a, 22, 59, 60, 61, 62, 66, 345, 346, 354—55
60	357	81	E 477 b, 400
61	9, D 19, 360	82	91, 397, C 81
62	400 (?), 291	83	147, C 120, C 122, E 638 a § 6
63	403, 291	84	—
64	134 (?), 146 (?), 194 (?), 403	85	146, Abr. Obj. 2, 123
65	D 70, 195	86	78, 109
66	195	87	62, 74, 118, 248, 112, 130, 247, 91
67	—	88	18 ff., 110 (?), 244—45, 340
68	—	89	112
		90	134 (nach E u. G), E 469 a u. b, 278, 78, 221, 263, C 144



Druck von Ehrhardt Karras, Halle a. S.

Berichtigungen.

Seite 5, Zeile 6	lies: sein	statt: ihr
„ 15, „ 25	„ Descartes'	„ Descartes
„ 27, „ 1	„ extrinseca“.	„ extrinseca“?
„ 43, „ 22	„ pluribus	„ pluris
„ 45, „ 22	„ derivativae	„ derivatives
„ 47, „ 2	„ percipit	„ percepit
„ 47, „ 18	„ aggregationem	„ aggregatione

Herbicide

Amount	Rate	Per Acre	Per 1000
100	10	10	10
200	20	20	20
300	30	30	30
400	40	40	40
500	50	50	50
600	60	60	60
700	70	70	70
800	80	80	80
900	90	90	90
1000	100	100	100

Thönes, Ada,

Die philosophischen Lehren in Leibnizens Théodicée

Halle a.S. 1908

Ph.u. 0 dg-28

urn:nbn:de:bvb:12-bsb11171740-5